

Pf. U. 250/1

Altahae Superiori com-
paravit *Beda Abbas.*
anno 1799.

Ph.u. 250-1

<36618612670019

<36618612670019

Bayer. Staatsbibliothek

S

Philos. 250

3544.

Philos. Opera varia. 246.

R.

Carl Heinrich Heydenreich

Originalideen

über die

interessantesten Gegenstände

der

Philosophie.

Nebst

einem kritischen Anzeiger

der wichtigsten philosophischen
Schriften.

Biblioth. oberaltac.

ERSTER BAND.

Leipzig,

bey Friedrich Gotthelf Baumgärtner.

1793.



Verfaßt von

ERSTER BAND

Leipzig

Verlag von C. F. Neumann, Neudamm

1793

Seiner des Herrn

Herrn Geheimen Raths

Friedrich Heinrich Jakobi

zu Düffelsdorf

Hochwohlgeboren

und

Seiner des Herrn

Herrn Geheimen Raths

Friedrich Heinrich Jacobi

zu Düsseldorf

Nachwollgeboten

Seiner des Herrn

Herrn Oberhofprediger

D. Franz Volkmar Reinhard

zu Drefsden

Ehrwürdigen Magnificenz

ehrfurchtsvoll zugeeignet.

V o r r e d e.

Man würde den Verfasser des vorliegenden Werkes sehr ungerecht verkennen, wenn man glaubte, er wolle durch den Titel „Originalideen“ irgend etwas weiteres ankündigen, als dafs er berechtigt sey, seiner eignen

II

eigenen Denkkraft die Entwicklung derjenigen Ideen zuzuschreiben, welche er aufstellt. Bey dem gegenwärtig in der philosophischen Welt herrschenden Hange den Fußstapfen berühmter Männer sklavisch zu folgen, darf man sich wohl wenigstens das kleine Verdienst einer freyen Selbstthätigkeit seiner Vernunft vindiciren, ohne deshalb den Vorwurf einer übermüthigen Selbstgefälligkeit zu verdienen.

Eigenes Interesse, und die Verhältnisse meines akademischen Postens haben mir seit mehreren Jahren ein schärferes Nachdenken über die wichtigsten Gegenstände der kritischen Philosophie zur dringendsten Angelegenheit gemacht, und besonders haben Naturrecht
und

und Philosophie über die schöne Kunst meine Aufmerksamkeit gefesselt. Ich mache mit diesem Werke den Anfang, umständliche Auseinandersetzungen grosser Wahrheiten zu liefern, welche die kritische Philosophie entweder schon enthält, oder doch vorbereitet. So fest ich in den Hauptstücken dem Urheber derselben anhänge, so wenig entferne ich mich deshalb von der Freyheit selbst zu denken und selbst zu prüfen.

Ich verbinde mit dieser Unternehmung einen kritischen Anzeiger der neuesten, besonders die kritische Philosophie betreffenden Schriften, womit aber erst bey dem zweyten noch in diesem Jahre zu erscheinenden Bande

der

IV

der Anfang gemacht werden wird. Ein Gemählde des jetzigen Zustandes der Philosophie wird denselben eröffnen.

Leipzig,
in der Ostermesse 1793.

Heydenreich.



In-

Inhalt

des gegenwärtigen Bandes.

I.

Giebt es eine Philosophie? Was ist ihr Wesen?
Von welcher Zeit an kann man ihr Daseyn
rechnen? In welchem Sinne und Umfange
darf man Kant den Schöpfer der Philosophie
nennen? Was für einen Einfluss haben seine
Erforschungen auf die Behandlung der philo-
sophischen Geschichte?

Seite 1

II.

Betrachtungen über Renatus des Cartes.

37

III. Ent-

VI Inhalt des gegenwärtigen Bandes.

III.

Entwurf der Grundsätze des absoluten Naturrechts. Seite 75

Erstes Kapitel.

Begrif des Naturrechts und seiner Theile 79

Zweytes Kapitel.

Nutzen des Naturrechts 101

Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die Geschichte des Naturrechts 106

Viertes Kapitel.

Ueber den Grundsatz des Naturrechts 110

Fünftes Kapitel.

Darstellung der ursprünglichen Zwangsrechte der Menschheit 131

Sechstes Kapitel.

Weitere Auseinandersetzung der ursprünglichen Rechte 135

Siebentes Kapitel.

Wer ist Richter zwischen Menschen und Menschen außer der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate? 142

Achtes

Inhalt des gegenwärtigen Bandes. IVII

Achtes Kapitel.

Wie werden ursprüngliche Rechte der Mensch-
heit verletzt? Seite 144

Neuntes Kapitel.

Maafsregel und Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht. 147

Zehntes Kapitel.

Natürliche Gleichheit der Menschen in Rücksicht
der ursprünglichen Zwangsrechte. 156

Eilftes Kapitel.

Rechte für Andre. 167

Zwölftes Kapitel.

Ueber die Kollisionen. 162

Dreyzehntes Kapitel.

Uebergang zum hypothetischen Naturrechte 164

IV.

Skizze einer Untersuchung über die Gültigkeit
der Testamente nach dem Naturrechte. 167

V.

Philosophische Grundsätze über die Nachahmung
der landschaftlichen Natur in Gärten. 193

Inhalt

I n h a l t

des künftigen Bandes.

I.

Ueber das Verhältniß des Skepticismus zur Kantischen Philosophie, vorzüglich in Beziehung auf den Aenesidemus.

II.

Kritik des philosophischen Synkretismus, mit Rücksichten auf Herrn D. Platners Aphorismen.

III.

Ueber die Möglichkeit einer Philosophie der schönen Kunst, in Beziehung auf Kants Kritik der Urtheilskraft.

IV.

Kritischer Anzeiger der neuesten philosophischen Schriften, nach einem neuen Plane.



Originalideen

über die

kritische Philosophie.

Originalien

über die

kritische Philosophie

I.

Giebt es eine Philosophie? Was ist ihr Wesen? Von welcher Zeit an kann man ihr Daseyn rechnen? In welchem Sinne und Umfange darf man Kant den Schöpfer der Philosophie nennen? Was für einen Einfluss haben seine Erforschungen auf die Behandlung der philosophischen Geschichte?

Eines der auffallendsten und unzweydeutigsten Merkmahle des unvollkommenen Zustandes der Philosophie vor Kant, war unstreitig der Mangel einer allgemein gültigen und befriedigenden Erklärung dieser Wissenschaft. Statt einer einzigen, welche sich mit unwiderstehlicher Evidenz als die allein wahre dargestellt hätte, konnte man sich auf die Wahl unter einigen Dutzenden einlassen, ohne einer sichern Entscheidung fähig zu seyn. Kein Wunder, daß man über die Definition einer Wissenschaft nicht ins Reine kommen konnte, so lange noch nicht einmal ihr Gegenstand richtig aufgefaßt worden; aber unbegreiflich sonderbar, daß so viele jene Thatfache bemerken konnten, ohne daraus die so handgreifliche Schlussfolge auf den rohen Zustand der Philosophie zu ziehen. Indessen ist doch diese Gedankenlosigkeit, (unstreitig sie selbst eine Folge der Unkultur der Wissenschaft,) bey weitem nicht so widerlich auffallend, als die Zuversichtlichkeit, mit wel-

cher itzt mehrere Gegner der kritischen Philosophie die Unmöglichkeit einer allein wahren Erklärung derselben behaupten, und einen Stolz darin suchen, sich nie für die ausschließliche Annahme von irgend einer zu bestimmen. Man erstaunt, wenn man am Eingange manches philosophischen Lehrgebäudes die Behauptung findet, daß unter mehrern möglichen Definitionen der Philosophie auch etwa die und die gelten könne, daß also gerade für die vorgebliche Grundwissenschaft, für die so allgemein gepriesene Trägerin aller Disciplinen, eine entscheidende Bestimmung ihres Wesens etwas sehr gleichgültiges sey.

Es bedarf, glaube ich, für unbefangene Denker keines ausführlichen Beweises, daß eine Behauptung dieser Art, möge sie sich auch unter dem impofanten Namen ich weiß nicht was für eines sogenannten kritischen Scepticism an-kündigen, sich mit dem wahren Geiste der Philosophie nicht vertrage. Es bedarf desselben jetzt am allerwenigsten, nachdem einer der schärfsten Forscher bereits Alles über diesen Gegenstand gesagt hat, was sich über ihn sagen läßt. *)

Selbst nach allem, was Kant geleistet hat, sind wir noch weit entfernt, das vollständige Sy-

*) S. Reinholds Beyträge I. Thl. I. Abh.

System der Philosophie zu besitzen. Allein die Idee dieser Wissenschaft ist durch die Resultate seiner Spekulationen auf das sicherste fixirt, ihre Möglichkeit, die Art u. Weise ihrer Ausführung, ihr Umfang und ihre Gränzen bestimmt. Man kann gegenwärtig mit zureichenden Gründen darthun, was Philosophie, wenn es irgend eine giebt, einzig und allein seyn müsse. Diese Idee der Philosophie hat ohne Zweifel allen ächten philosophischen Forschern vor Kant gewissermaßen vorgeschwebt. Allein wenn sie nur einer dunkeln Ahndung folgen konnten, so sind wir jezt im Stande, auf die Realisirung einer durchgängig bestimmten, und in allen ihren Theilen aufgeklärten Idee hinzuarbeiten.

Ich glaube nichts Gewagtes und Ungegründetes zu behaupten, wenn ich sage, daß es entweder überhaupt gar keine Philosophie giebt, oder sie nichts anders seyn kann, als: *Die Wissenschaft der menschlichen Natur, wie fern ihre Vermögen durch ursprüngliche, wesentliche, allgemeingültige Formen, Regeln und Prinzipien bestimmt sind, und die Wirksamkeit von jenen (Vermögen) durch das bloße Bewußtseyn von diesen (Formen, Regeln, Prinzipien,) im Einzelnen und im Ganzen begriffen werden kann.*

In dieser Erklärung ist, scheint mir, alles befaßt, was zu einem vollständigen und bestimmten Begriffe der Wissenschaft gehört. 1) Die einzige Erkenntnisquelle aller Philo-

sophie ist nur das Bewusstseyn; 2) der Inhalt derselben ist Darstellung der Vermögen der menschlichen Natur, wie fern solche durch ursprüngliche, wesentliche, nothwendige, allgemeingültige Formen, Regeln und Prinzipien bestimmt ist, und ihre Wirksamkeit durch das bloße Bewusstseyn von diesen im Einzelnen und im Ganzen begriffen werden kann. Diese Vermögen sind das Vorstellungs- Begehrungs- und Gefühls-Vermögen, denen die Natur die Form ihrer Thätigkeiten, einem jeden für sich, und allen in Verbindung, ursprünglich festgesetzt hat, und welche, ebendeshalb, nach Zweck und Bestimmung, durch das bloße Bewusstseyn der Naturgesetze für sie begriffen werden können. 3) Der Zweck aller Philosophie ist, eben die menschliche Natur, wie fern sie aus diesen Vermögen besteht, in Hinsicht auf ihre Bestimmung, befriedigend zu erforschen. 4) Der Umfang aller Philosophie reicht so weit, als man durch Erkenntnisse, geschöpft aus der (n. 1.) angegebenen Quelle, die menschliche Natur im Einzelnen und Ganzen begreifen kann.

Es giebt Philosophen, welche sich nicht davon überzeugen können, daß Kants kritisches System neu und einzig, das erste und letzte seiner Art sey. Sie berufen sich auf die Geschichte,

te, und klagen alle diejenigen der Unkunde derselben an, welche behaupten, es könne kein Versuch eines Weltweisen vor Kant mit der Unternehmung von diesem auch nur gewissermaßen verglichen werden. Mir scheint es, als ob diese Männer ihre Unfähigkeit über Kant zu urtheilen, durch kein unzweydeutigeres Merkmal hätten können an den Tag legen, als durch jene Berufung auf die Geschichte der Philosophie. Denn diese gerade erhebt zuverlässig die Neuheit und Einzigkeit des Kantischen Systems so sehr über allen Zweifel, daß der Kenner des letztern um so mehr in der Ueberzeugung von derselben bestärkt wird, je allgemeiner er sich über das Studium der philosophischen Denkmähler verbreitet, und je tiefer er in ihren Geist eindringt.

Der Kenner des Kantischen Systems findet in demselben den systematischen Inbegriff der sämtlichen Prinzipien der Erkenntniß der Natur und der Sittlichkeit, findet diese aus der Natur des menschlichen Erkenntnißvermögens selbst abgeleitet, und durch Gründlichkeit der Ableitung hinlänglich bewährt, findet sie nach ihrer bestimmten Ordnung, ihrem nothwendigen Zusammenhange und vollkommenen Harmonie dargestellt. Es findet dadurch auf das vollständigste und strengste bestimmt, nicht nur, was durch jedes einzelne geistige Vermögen des

Menschen geschehen kann, und was dadurch geschehen muß, sondern auch, was für ein System von Erkenntniß durch das gesetzmäßige Zusammenwirken aller gebildet wird. Er findet also gleichsam das Charakterbild der geistigen Menschheit in dem Spiegel dieser Philosophie, und so wie kein Zug darin aufgenommen ist, welcher dem Gegenstande nicht nothwendig zukommen müßte, so sagt sein Bewußtseyn durchgängig der Wahrheit derselben zu. Wendet er sich nun zu den Vor-Kantischen Systemen, so findet er zwar in jedem das wesentliche Bestreben der Vernunft zu philosophiren in lebendiger Wirksamkeit, er findet auch wahre Gegenstände der Philosophie aufgefaßt und dargestellt, findet selbst bey den Längnern oder Bezweiflern aller philosophischen Grundsätze den unwillkührlichen, ja sogar ihrem Willen zuwiderlaufenden Einfluß nothwendiger Vernunftprinzipien. Allein er sucht vergebens unter ihnen auch nur die Idee einer Untersuchung, Bestimmung und Prüfung des Vermögens zu philosophiren selbst, wodurch demselben seine ächte Richtung gegeben, seine eigenthümlichen Gegenstände angewiesen, und seine durch die Natur selbst unverrückbar gesetzte Gränzen gezeichnet würden. Er bemerkt vielmehr, daß alle Weltweise vor Kant auf Erklärung der Gegenstände der Philosophie ausgingen, ohne sich um die Kritik desjenigen Vermögens zu bekümmern

mern, ^{er}vermittelt dessen sie erklären wollten, daß alle ihre Versuche nichts mehr, als Unternehmungen auf gut Glück waren. Er verachtet deshalb diese Versuche und ihre Resultate nicht, welche, für wie unzulänglich sie auch erklärt werden müssen, doch immer die rühmlichsten Beweise der angelegentlichsten Beeiferung der spekulativen Vernunft zur Erreichung ihres so erhabenen und so edlen Zweckes sind, eine Beeiferung, welche selbst in den Jahrhunderten der scholastischen Barbarey nicht ganz unterdrückt werden konnte, und vielen rauhen Szenen derselben im Gemählde der Geschichte einen Zug von Würde mittheilt. Allein, da er weiß, was Philosophie leisten soll und wirklich leisten kann, so ist er im Stande, den Grad von Werth eines jeden, in Rücksicht auf das, was durch ihn geleistet worden, unpartheyisch und nach dem einzig wahren Maßstabe welcher hier gelten kann, zu bestimmen, und hält sie insgesamt für nichts anders, als für rohe Produkte einer Vernunft, welche, angeregt vom innern Drange ihres Vermögens, zwar wirkt und handelt, aber, unaufgeklärt über die Natur desselben, es ohne bestimmten Zweck, ohne Bewußtseyn erprüfter Prinzipien und ohne Harmonie mit sich selbst thut; mit Einem Worte, für zufällige Erzeugnisse einer Vernunft ohne Kritik ihrer selbst.

Dieses Urtheil würde hart und unwahr seyn, wenn es sich auf Bearbeitungen einzelner Theile der Philosophie bezöge, deren verschiedene, z. B. die allgemeine Vernunftlehre, vor Kant schon trefflich behandelt worden. Allein es betrifft das Ganze der Philosophie, und diejenigen Versuche, in welchen man vor Kant bemüht gewesen, dasselbe zu bilden. Und nur das Ganze der Philosophie muß ins Auge gefaßt werden, wenn von möglicher, vollkommener Befriedigung durch dieselbe die Rede ist. Denn bey der gemeinschaftlichen Abhängigkeit aller Theile der Philosophie von denselben Prinzipien, bey dem innigen Zusammenhange derselben, und ihrem durchgängigen wechselseitigen Einflusse auf einander, ist es ganz natürlich, daß ein völlig bestimmter und gesicherter Nutzen was auch immer für eines Theils nur die Frucht der Vollendung des Ganzen seyn könne.

Der Zustand der Philosophie vor Kant ist durch alle jene Symptome ausgezeichnet, welche Folgen kritikloser Wirksamkeit der philosophirenden Vernunft sind:

- 1) Ich habe bereits den gänzlichen Mangel eines bestimmten Begriffes der Philosophie als ein solches Symptom angegeben. Sobald die wahre, vollständige, bestimmte Philosophie gefunden worden, so kann auch ihr wahrer, vollständiger und bestimm-

stimmter Begriff nicht mangeln, und wenn sich dieser an irgend einem sogenannten philosophischen Lehrgebäude nicht mit vollkommener Evidenz ergibt, so muß es dieser Philosophie noch an wesentlichen Erfordernissen fehlen. Man gehe die Systeme vor Kant durch, und man wird durch keines darüber völlig enig, was die Philosophie ist, durch keines mit Sicherheit in den Stand gesetzt, diese Wissenschaft von allen übrigen nach festen Merkmalen zu unterscheiden.

2) Im Innern eines jeden ohne Kritik gebildeten Systemes muß Grundlosigkeit und Inkonsequenz herrschen. Dieß findet sich an allen Lehrgebäuden vor Kant, kein einziges ausgenommen, bestätigt. Es würde eine viel befallende, aber höchst interessante Unternehmung seyn, dieß in einem besondern Werke darzuthun.

3) Die mehrern verschiedenen ohne Kritik gebildeten Systeme können nicht mit einander harmonieren, sie müssen von einander abweichen, müssen einander widerstreiten. Wer kennt nicht den allgemeinen Kampf auf dem Schauplatze der Philosophie, bevor nicht die Vernunftkritik einen ewigen Frieden vermittelt!

4) Sy-

- 4) Systeme, gebildet ohne Kritik, sind, im Ganzen, oder im Einzelnen, mit dem Leben und den gemeinen, aber nothwendigen und natürlichen Ueberzeugungen der Menschheit unvereinbar. Eine wahre Philosophie muß keine Scheidewand zwischen sich und dem Leben befestigen, muß keine auch noch so gemeine, der Menschheit nothwendige und natürliche Ueberzeugung aufheben, entkräften, als Täuschung vorstellen; sie muß vielmehr alle Vorstellungsarten, alle Bestrebungen und Gefühle, welche zu einem ächt menschlichen Leben gehören, auf ihre wahren, in der menschlichen Natur selbst liegenden Gründe zurückführen, und auf diese Weise vor jedem Zweifel sichern. Man zeige unter den Vorkantischen Philosophieen eine einzige, welche dies ganz vollkommen leistete!

Die theoretischen Folgen des unkritischen Verfahrens der philosophierenden Vernunft, mußten unausbleiblich gewisse praktische nach sich ziehen; und unter diesen verdient vorzüglich bemerkt zu werden, daß die Philosophie derjenigen Würde nicht theilhaftig werden konnte, die ihr nur dann allgemein zugestanden wird, wenn sie ihren ganzen Zweck für die Menschheit erreicht, und daß die Klagen, eben-
so-

sowohl über die Schwerheit, als über die Unfruchtbarkeit des philosophischen Studiums sich in dem Masse vermehren mußten, in welchem die Anzahl unkritischer Lehrgebäude stieg.

Von wie vielen grossen Genien auch in den drey letzten Jahrhunderten die Philosophie behandelt worden ist, so kann man doch von keinem derselben sagen, daß es kritisch verfahren sey. Vergebens sucht man in den Schriften eines Bruno, Bacon, Cartes, Malebranche, Spinoza, Leibnitz, Tschirnhausen, Wolf, Crusius u. a. jene Untersuchungen, welche allem Philosophieren vorhergehen sollten: über die Natur, Vermögen, Prinzipien und Gränzen der Vernunft, in Beziehung auf das Erkennbare und Nichterkennbare, das Begreifliche und Nichtbegreifliche, über das Verhältniß der Vernunft zu den übrigen Vermögen der Seele, über den Beytrag der Vernunft zur Erkenntniß der Sinnenwelt, und über ihre Zulänglichkeit für eine Erkenntniß der übersinnlichen Welt.

Die Behauptung, daß es vor Kant keine wahre Vernunftkritik gegeben, würde weniger auffallen, wenn man gehörig überlegte: 1) daß dieß kein Geschäft der Logik und Ontologie seyn kann; von welchen Disciplinen die erste bloß die Form alles Denkens behandelt, die zweyte, so wie sie im Systeme der Schulmeta-
phy-

physik erscheint, das unbezweifelte Daseyn eines zur Erkenntniß des Ueberfinnlichen zureichenden Vernunftvermögens voraussetzt; 2) daß man auch deshalb einem Systeme noch keine Vernunftkritik zueignen kann, wenn in ihm ein dem Menschen eingepflanztes System ewiger Vernunftwahrheiten behauptet wird, vermittelt dessen derselbe sich über die Sinnenkenntniß zur Erkenntniß der Dinge an sich und der überfinnlichen Welt erheben könne, ohne daß man doch das Daseyn eines solchen Systems aus vollkommen zureichenden Gründen erweise, es selbst vollständig und bestimmt darstelle, und befriedigend zeige, wie durch Anwendung desselben Erkenntniß des Ueberfinnlichen möglich seyn könne; 3) daß diejenige Behandlung des menschlichen Erkenntnißvermögens, welche dem wahren Skeptizismus eigen ist, ebenfalls nicht auf den Namen einer Kritik der Vernunft Anspruch machen kann.

Indessen muß man mehreren Weltweisen das unverkennbare Verdienst zugestehen, durch ihre Bemühungen das Unternehmen einer Kritik der Vernunft vorbereitet zu haben. Vorzüglich rechne ich hieher diejenigen, welche in den neuesten Zeiten die Vernunftlehre und Ontologie gründlich bearbeiteten, und den sämtlichen Theilen der Philosophie systematische Form gaben. Wolf und Crusius scheinen mir
von

von dieser Seite den grössten Dank zu verdienen. Auch einige Erfinder gewagter metaphysischer Hypothesen, z. B. Leibnitz und Spinoza, haben in jener Beziehung Verdienst, wie fern sich an ihren Beyspielen auf eine interessante Weise zeigte, auf welche Verirrungen eine von Kritik ihres Vermögens nicht unterstützte Vernunft gerathen kann. Selbst der Lockische Empirismus, und vorzüglich der kühne kräftige Skeptizismus des grossen Hume, haben an der Herbeyführung der glücklichen philosophischen Revolution Antheil, welche wir Kantem verdanken.

Was ich von Wolf und Crusius sage, dürfte zwar keinem Vertrauten der kritischen Philosophie auffallen, aber gewiss vielen, welche diefs noch nicht sind. Denn leider gehört es gleichsam zum guten Tone in manchen deutschen philosophischen Zirkeln, Wolfen für einen blossen Nachtreter des erhabnen Leibnitz zu halten, und über Crusius zu lachen. Das erstere scheint mir eine Ungerechtigkeit ohne Beyspiel; das letztere verräth in der That Unkunde der Sache der Philosophie, oder entehrende Partheylichkeit. Wolf nahm allerdings die Leibnitzischen philosophischen Erfindungen an, allein er that so viel für ihre Ueberzeugungskraft und Evidenz, dafs, wenn er Leibnitzen Dank schuldig war, er auf der andern Seite Leibnitzens Dank ver-

verdiente. Seine Bearbeitung der Leibnitzischen Philosophie bestand nicht bloß, wie uns einige überreden wollen, darin, daß er die Behauptungen derselben sammelte, und mit Künstlichkeit in bestimmte Fächer vertheilte; vielmehr führte er auch vieles, was in jenem Systeme bloß hasardirt war, auf Prinzipien zurück, bestimmte und zergliederte fast alle Grundideen desselben, füllte die Lücken aus, brachte Zusammenhang hin, wo er fehlte, machte ihn einleuchtend, wo er dunkel war, und leitete viele von Leibnitz nicht genug verfolgte Sätze bis in ihre entferntesten Konsektarien fort. Schon durch eine solche Behandlung, obwohl fremder Gedanken, erwarb sich Wolf auf eine gewisse Originalität Anspruch. Allein noch weit mehr zeigte er dieselbe in denen Werken, wo er durchaus nach eigenem Plane arbeitete, besonders in seiner Vernunftlehre, Seelenlehre, Ontologie, Kosmologie, praktischen Philosophie und Naturrechte. Es wäre zu wünschen, daß endlich einmal ein dankbarer Deutscher, mit hinlänglichem Scharfsinne, Gelehrsamkeit und ausdaurender Geduld begabt, die eigenthümlichen Verdienste jenes großen Mannes um die gesammte Philosophie schilderte. Dieser müßte denn freylich zuvörderst von Leibnitz ausgehn, und auf das genaueste bestimmen, wie viel eigentlich Wolf von demselben erborgen konnte, und den Grad des philosophischen Werthes da-

davon, in Rückficht auf Gründe, Zusammenhang, Konfequenz und Ausführung angeben; dann müßte er zeigen, von welcher Wichtigkeit das war, was an den Leibnitzifchen Rhapsodien fehlte, und welch ein Maß von philofophifchem Geift dazu gehörte, es zu ergänzen. Er müßte dann die eigenen Werke Wolfs auf das gründlichfte und im Detail ftudieren, um den Umfang, die Ordnung und Harmonie feiner Plane für die Disciplinen, welche er bearbeitete, die weife Strenge feiner Beftimmungen, die Feinheit und Reife feiner Zergliederungen, und allem diefem zu Folge die Aufklärung fchätzen zu können, welche er über die Philofophie verbreitete. Auf diefe Weife würden fich die Verdienfte Wolfs im vollen Lichte der Evidenz darftellen, würde entfchieden werden können, wer von beyden, ob Leibnitz oder Wolf, der größere Philofoph, nach dem ächten Sinne des Wortes, war; eine Frage, die mir wenigftens durch die Panegyriſten Leibnitzens, und die Verächter Wolfs, bey weitem noch nicht ausgemacht zu feyn fcheint.

Was Cruſius betrifft, fo trage ich, nachdem ich feine philofophifchen Schriften mit fchärferem Nachdenken ftudiert, kein Bedenken, ihn zu den verdienteften originalen Bearbeitern der gefammten Philofophie zu rechnen, und es wäre gewifs fehr intereffant, wenn ein fähiger Mann das Verhältniß feines Syftemes, einerfeits zu dem Leibnitzifch- Wolfifchen, andrerfeits zu

B

dem

dem Kantischen, mit Wahrheit und Genauigkeit bestimmte. Man würde dann überzeugt werden, daß Crusiussens Philosophie der Leibnitzisch-Wolfischen sehr überlegen war, und daß sich die Resultate von jenem den Resultaten der kritischen Philosophie mehr als die von irgend einer andern nähern, wie fern sich dieß nämlich überhaupt von einem unkritischen Systeme sagen läßt. Crusius Vernunftlehre, Ontologie und Moral werden jederzeit ihren Platz unter den wichtigsten Denkmählern des philosophischen Geistes behaupten, und seine strenge Beeeiferung, das durch die Leibnitzisch-Wolfische Philosophie zerrissene Band zwischen Metaphysik und Moral wieder herzustellen, konnte nur durch die erstaunenswürdige Freyheitslehre des großen Kant übertroffen worden.

Wenn man sich bloß als Ideal dichten wollte was das Höchste und Größeste von allem sey, was der philosophische Geist je versuchen und erringen könne, so würde man als die äußerste Gränze des Möglichen, die Unternehmung anerkennen müssen, die geistigen Vermögen des Menschen, im Einzelnen und im Zusammenhange, vollkommen auszumessen, und nach denen ihnen ursprünglich eigenen Formen und Regeln der Wirkfamkeit, das ganze System des ächt menschlichen Erkennens,

nens, Glaubens, Handelns und Empfindens zu bestimmen. Durch die glückliche Vollendung dieses Unternehmens würde die Kenntniß der geistigen Menschheit völlig erschöpft, und gleichsam das Musterbild der Gattung, so vollkommen gezeichnet, daß alle Individuen, unerachtet ihrer zufälligen Eigenthümlichkeiten, sich darin wieder erkennen müßten.

Wenn ich behaupte, daß die Idee dieses großen Geschäftes keinem der uns bekannten Weltweisen vor Kant in den Sinn gekommen, so behaupte ich etwas, dem wenigstens kein bestimmtes Datum der philosophischen Geschichte widerspricht. Und wenn ich behaupte, daß Kant diese Idee in ihrem ganzen Umfange gefaßt hat, so beziehe ich mich bey diesem Urtheile nicht auf diesen oder jenen Theil, sondern auf den ganzen Kreis seiner kritischen Werke, und nehme nicht allein auf das Rückficht, was ausdrücklich und ausgeführt darin enthalten ist, sondern auch auf alles Jenes, was sich nothwendiger Weise daraus ergibt.

Erkenntnißvermögen, Gefühlvermögen für Lust und Unlust, und Begehrungsvermögen, sind die gesammten Vermögen des menschlichen Gemüths. Jedes davon ist ursprünglich an gewisse Gesetze und Formen seiner Wirksamkeit gebunden, und hat diesem zu Folge seinen bestimmten Charakter und festgesetzte Gränzen. Alle sollen sie aber dem obersten

Vermögen unter ihnen, der Vernunft, untergeordnet seyn, und unter ihrer Herrschaft in die innigste Harmonie treten. Dieß wäre nicht möglich, wenn die wesentlichen Prinzipien und Formen für die Wirksamkeit der Einzelnen dergestalt im Widerstreite ständen, daß sie unter keine Bedingung vereinigt werden könnten. Sie sind also wirklich durch die Natur in solche gegenseitige Verhältnisse gesetzt, daß eine vollkommene Harmonie unter ihnen möglich ist. Allein wenn der Mensch mit Zuversicht auf diesen Zweck der Einigkeit mit sich selbst hinarbeiten soll, so muß er die Möglichkeit davon zuvörderst einsehen, und zwar durch gründliche Kenntniß der Vermögen seiner geistigen Natur. Wenn ihn hier jede andre Philosophie verläßt, ohne seine Kräfte zum harmonischen Einverständnisse bringen zu können, so leistet die Kantische allein vollkommene Befriedigung. Sie nur ist die wahrhaft menschliche Philosophie, d. h. diejenige, in welcher jeder Mensch die physisch nothwendige Form seines Erkenntnisses der Dinge, die moralisch nothwendige Form seiner Handlungen, die moralisch-physisch nothwendige Form seines Glaubens, und seiner Hoffnung, endlich die Form der sich aus diesem Allen ergebenden Bedürfnisse, Bestrebungen und Gefühle, mit Vollständigkeit, Treue und Präcision geschildert, und durch Gründe, welche die Natur selbst heiligte, vor jedem Zweifel gesichert, wieder findet.

Ahn-

Ahndung eines absoluten Wesens der Dinge, Anerkennung des durchgängigen Zusammenhangs des Menschen mit dem Ueberfinnlichen, und unwiderstehlicher Drang, in das Gebiet desselben hinüber zu dringen, gaben dem menschlichen Geiste schon in den frühesten Zeiten die Richtung zu metaphysischen Spekulationen, eine Richtung, die sich durch alle Jahrhunderte fortpflanzte, und nur unter mannigfaltigen Formen immer neue Theorien des Ueberfinnlichen erzeugte. Wolf gab zuerst der Metaphysik vollkommene systematische Form, und Crusius verfolgte, der Eigenthümlichkeit seiner Grundsätze gemäß, diese Methode mit nicht geringerer Strenge. Allein die kunstvolle Anordnung der Wissenschaft konnte eben so wenig die Blößen derselben verbergen, als ihr einen sichern unzweydeutigen Einfluß auf die Menschheit verschaffen. Die Metaphysik blieb, was sie von Anbeginn gewesen, ein Kampfplatz für unaufhörliche Gefechte entgegengesetzten Sekten. Groß, natürlich und einfach ist die Idee, durch welche Kant den demonstrierenden Dogmatism seines Zeitalters unterbrach, die Idee, vor Unternehmung alles Philosophierens über die Dinge an sich, und die gesammte überfinnliche Welt, das Vermögen der reinen Vernunft selbst, zu ermessen und zu prüfen. Schon die Entdeckung der Möglichkeit dieses Geschäftes würde hingereicht haben, ihren Urheber un-

sterblich zu machen. Allein er hat es auch selbst in seiner Kritik der reinen Vernunft unübertreffbar ausgeführt; die Begriffe des Empfindens, Anschauens, Denkens, Erkennens oder Begreifens auf das genaueste bestimmt, und in ihren wahren gegenseitigen Verhältnissen dargestellt, die Formen und Grundsätze unsrer gesammten reinen Erkenntniß angegeben, und damit auch die unverrückbaren Gränzen derselben gezogen. Nur die vereinigte Wirksamkeit der Sinnlichkeit und des Verstandes vermag, nach ihm, wirkliche Erkenntnisse im Felde der Erfahrung zu bilden, und die reinen Grundsätze des Verstandes über das allgemeine Wesen der Dinge, haben nur in Beziehung auf mögliche Erfahrung Sinn. Die Vernunft ordnet, im Felde der Erfahrung, die Urtheile des Verstandes nach ihrem eigenthümlichen Prinzip. Wenn sie nach eben demselben eine bestimmte Anzahl von Ideen des Unbedingten hervorbringt, so wird dadurch an Erkenntniß des Ueberfinnlichen nicht das mindeste gewonnen, sondern nur die Einheit der gesammten Erkenntnisse des Verstandes vollendet. Er zeigt, welchen Verirrungen der menschliche Geist nothwendig ausgesetzt seyn muß, sobald er die Formen der Sinnlichkeit, die Grundsätze des Verstandes, das Prinzip und die Ideen der Vernunft verkennt und falsch anwendet. Da, es ist keine Verwickelung, kein Fehltritt, kein Fehltreit der Metaphysik gedenk-

denkbar, über dessen Entstehung man hier nicht den vollständigen Commentar fände. Von dieser Seite gleicht in der That die Vernunftkritik einer Reisekarte, wo nicht bloß die Stationen und Wege, sondern auch die Oerter der gewöhnlichen Verirrung der Reisenden angegeben werden.

So wie auf diese Weise die Sphäre des menschlichen Erkenntnisses bestimmt, und allein auf die Sinnenwelt eingeschränkt wird, so wird der Metaphysik die Verlassung ihrer unrechtmäßigen Besitzungen zuerkannt. Ihre Ontologie verwandelt sich in das System reiner Grundsätze für die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt; ihre Geister- Welt- und Gotteslehre erscheinen, als nichts besseres, denn Mißbräuche der Ideen: einfaches Wesen, Welt, allervollkommenstes, nothwendiges Wesen. Durch die Kritik der reinen Vernunft setzte Kant das menschliche Erkenntnis auf den kleinern, aber gesicherten Kreis der empfindbaren Natur zurück, stellte die Grundsätze a priori für die Möglichkeit der Naturerkenntnis, in einem systematischen Ganzen dar, und zeigte die Unmöglichkeit, vermittelt der Vernunft sich über die sinnlich erkennbare Natur zu erheben, und Entdeckungen in einer übersinnlichen Welt zu machen. Er würde nicht mit Konsequenz zur Theorie der Sittlichkeit und der damit verknüpften Religion ha-

ben übergehen können, wenn er nicht in der Kritik der theoretischen Vernunft die Möglichkeit der Freyheit, und die widerspruchsfreye Gedenkbarkeit aller jener Ideen gesichert hätte, welche nothwendige Grundlagen der Religion sind. Allein dieß war mit bewundernswürdiger Feinheit geschehen, und Kant konnte, ohne den Verdacht eines Widerstreites mit sich selbst zu fürchten, die Darlegung der reinen Prinzipien der Moralität unternehmen, und die nothwendige Verknüpfung der religiösen Wahrheiten mit denselben behaupten. Die kritische Methode, deren er sich hier bedient, heischt eben die Bewunderung, als jene, welche in dem Werke über die theoretische Vernunft herrscht. Man wird nämlich in der Bestimmung und Befolgung der einzig richtigen Methode über die Moralität zu philosophieren, zugleich über alle hier mögliche Verirrungen und Verwickelungen aufgeklärt.

Die Philosophie darf sich nicht begnügen, den charakteristischen Unterschied des Reichs der Natur und des Reichs der Freyheit gezeigt zu haben, sie muß vielmehr auch, da die Vernunft Harmonie dieser beyden Reiche unnachlässlich fordert, und der Mensch sie sich als nothwendig vorstellt, darthun, nach welchem Prinzip diese Vorstellung möglich werde. Dieß war das letzte kritische Unternehmen Kants, welches er in seiner Kritik der teleologischen Ur-

Urtheilskraft ausführte. Hier zeigt er, wie unsre Urtheilskraft, indem sie nach ihrem eigenthümlichen Prinzip der Zweckmäßigkeit die Natur erforscht, dadurch selbst ein Band zwischen dem Gebiete der Natur und Freyheit knüpft, und es vorstellbar macht, wie diese beyden, so völlig getrennten Sphären in Harmonie kommen können. Und auch hier finden wir die ganze Möglichkeit von Verirrungen und Fehlritten der spekulativen Vernunft beym Philosophieren über Zwecke und Endursachen in der Natur verzeichnet.

Die eben jetzt gegebene Skizze der Kantischen Unternehmung für die Philosophie, wie viel zu leicht sie auch in andern Hinsichten hingeworfen zu seyn scheinen dürfte, reicht vollkommen zu, um daraus zu begreifen, daß, und wie durch die Resultate derselben eine völlige Umwandlung der Methode, die philosophische Geschichte zu behandeln, nothwendig gemacht werden, und daß selbst die besten bisherigen Schriften darüber in Beziehung auf die nach kritischen Prinzipien abzufassende philosophische Historie für nichts anders denn |Materialiensammlungen angesehen werden können. Indem ich dieses letztere behaupte, glaube ich den verdienstvollen Verfassern solcher Arbeiten im

irrindesten nicht Unrecht zu thun, und läugne damit schlechterdings die Nützlichkeit ihrer Unternehmungen nicht. So wie vor der Kantischen Revolution der Zustand der Philosophie beschaffen war, konnten sie nichts anders und nichts mehr thun, als was sie leisteten. Entblößt von einem bestimmten Begriffe des Wesens der Wissenschaft, ohne Grundsätze über die Möglichkeit und Ausführung derselben nach allen Theilen, über ihren Umfang, ihre Grenzen, ihren Endzweck, vermochten sie nur Sammlungen von Datis, mit mehr oder weniger Vollständigkeit, kritischer Prüfung und ächter Auslegung zu liefern. Dafs aber die Vor-Kantischen Verfasser von Geschichten der Philosophie, jenes bestimmten Begriffes und jener Grundsätze ermangelten, liegt in den Einleitungen ihrer Werke mit voller Klarheit am Tage.

Ich glaube mit Richtigkeit drey Klassen der brauchbaren Historiker der Philosophie anzunehmen, welche eine Stufenfolge vom niedrigsten Verdienste bis zum höchsten bilden:

- 1) kritische Relatoren der Thatfachen, welche die philosophische Geschichte darstellt. Die bloßen Relatoren würden hier ebenso wenig, als in irgend einer andern Art von Geschichte Werth haben. Nur durch Kritik und eine gründliche Prüfung können sie Verdienst bekommen, und Anspruch auf den Ruhm machen, dafs ohne ihre
ihre

ihre Vorarbeitung alle weitere Behandlung der philosophischen Geschichte Gefahr lief, zwecklos zu seyn.

2) Scharffsinnige Hermenevtiker.

Gestützt auf die richtigen Gesetze der Auslegung nach ihrem vollen Umfange dringen diese in den wahren Sinn der Ausprüche und Lehrgebäude der Weltweisen ein. Ihr Geschäft setzt offenbar Kritik voraus, und ohne ihre Vorarbeitung ist keine Behandlung der philosophischen Geschichte zu einem höhern Zwecke möglich.

3) Pragmatische Geschichtschreiber der Philosophie.

Ehe die Philosophie noch ihre wahre wissenschaftliche Konsistenz hatte, ehe man noch im Besitze befriedigender Begriffe über ihr Wesen, Theile, Umfang, Gränzen und Zweck war, konnten sich schon kritische Relatoren, und scharffsinnige Hermenevtiker großes Verdienst erwerben, aber wahrhaft pragmatische Geschichtschreiber konnte es auf keinen Fall geben.

So lange die Philosophie selbst noch nicht vollständig und bestimmt da ist, als das in sich beschlossene System der ursprünglichen Prinzipien der Erkenntniß der Natur und der Sitten, so lange kann es auch keine wahre Pragmatik in der philosophischen Geschichte geben. Erst dann, wenn die Philosophie ihren durch die Natur

tur

tur unveränderlich bestimmten Kreis, als Wissenschaft eingenommen hat, die Prinzipien, nothwendigen Wirkungskreise, und Schranken der geistigen Vermögen, nach dem allgemeinen Bewusstseyn der Menschheit bestimmt, in ihr gründlich und wahrhaft systematisch enthalten sind, dann also, wenn man vollkommen weifs, was Philosophie ist, und wie der Vernunft zu Folge philosophirt werden muß, kann man jeden Versuch des menschlichen Geistes prüfen, schätzen, und darüber entscheiden.

Nämlich der pragmatische Geist in der Geschichte der Philosophie besteht unstreitig darin:

a) Dafs man sich möglichst bemühe, den Zusammenhang der Fortschritte und Revolutionen der Philosophie im Ganzen zu zeigen. Ich deute blofs die möglichste Bemühung an, weil ich überzeugt bin, dafs sich etwas Vollkommnes in dieser Beziehung nicht leisten läfst. Zwar führen gewisse Weltweise beständig den Ausspruch im Munde, es habe jede Erscheinung und Revolution, die wir kennen, schlechterdings vorhergehen müssen, bevor die Philosophie habe zu ihrem Ziele kommen können. Allein so oft ich einen Blick auf die Epochen der philosophischen Geschichte werfe, so oft dringt sich mir auch von Neuem die Ueberzeugung auf, dafs jener Ausspruch eine blofse Tirade ist, wel-

welcher die historischen Data widersprechen, und für deren Wahrheit sich nirgends ein Beweis findet. Ich sehe nicht ein, warum es nicht hätte möglich seyn sollen, daß vor Erscheinung einer großen Menge metaphysischer Mißgeburten ein Kant aufgetreten wäre. Eine Darstellung des ganzen Ganges der Bildung der Philosophie, welche alle Data in nothwendiger Verknüpfung zeigt, muß allezeit in vielen ihrer Theile bloß dichterisch und spitzfindig seyn.

- b) Daß man nach zureichenden Gründen entwickle, wie sich ein jedes System, eine jede Meinung irgend eines Weltweisen auf gewisse Weise aus der Natur der geistigen Vermögen des Menschen ergebe. Selbst philosophische Schwärmereyen entsprossen aus Keimen, die im Wesen der Menschheit enthalten sind.
- c) Daß man die mannigfaltigen Meinungen und Systeme nach festen Prinzipien würdige.

Eine pragmatische Behandlung der philosophischen Geschichte in diesem Sinne ist jetzt durch die Kantische Bearbeitung der Philosophie möglich geworden.

Wenn sich irgend für das Ganze der Philosophie der Gang ihrer Bildung und Zusammenhang ihrer Fortschritte pragmatisch entwickeln läßt,

läßt, wenn es irgend möglich ist, befriedigende Gründe anzugeben, warum der menschliche Geist bis auf die glückliche Revolution unserer Zeiten gerade die Wendungen nehmen mußte, die er genommen hat; so kann es gewiß nur nach den Prinzipien der kritischen Philosophie geschehen. Sie deutet alle mögliche Wege an, welche der philosophierende Denker nehmen kann, verfolgt sie nach allen ihren Krümmungen und Seitenpfaden, und zeigt ihr Verhältniß zu einander und dem Ziele, nach welchem sie sämmtlich gerichtet sind. Von ihrem Lichte geleitet, sieht der Forscher da Zusammenhang, wo ungeschärfte Blicke alles vereinzelt und beziehungslos finden; wo diese nur Widerstand und Kontrast entdecken, genießt jener das Schauspiel einer überraschenden Harmonie. Die vollkommene Darstellung der bestimmenden Ursachen des Bildungsganges der Wissenschaft bleibt ihm freylich immer ein Ideal; aber wenn sich eine Annäherung zu demselben denken läßt, so ist sie gewiß nur für ihn möglich, und die Bearbeitung der Geschichte gewinnt unter seinen Händen in dem Maße, in welchem er sich jenes Ideal vergegenwärtigt.

Wenn der Vertraute der Vernunftkritik vermittelt der Prinzipien von dieser die ganze Sphäre möglicher Meinungen über Gegenstände der Philosophie erschöpfen, wenn er eine jede bis auf ihre Wurzel verfolgen kann, wenn
ihm

ihm keine von allen Richtungen und Wendungen fremd ist, welche der menschliche Geist bey seinen Spekulationen über Natur und Moralität nehmen kann, wenn sich ihm im Gange seiner Prüfung alle Ansichten darstellen, welche nur immer aus den verschiedenen Standpunkten in Beziehung auf die wesentlichen Objekte der philosophischen Erkenntniß geuommen werden können; so muß er nothwendig eben dadurch zugleich in den Stand gesetzt seyn, jedes Product der philosophierenden Vernunft aus seiner wahren Quelle abzuleiten, und mit vollkommener Treue die Direktion zu verzeichnen, in welcher dieses Vermögen zur Bildung desselben sich selbst bestimmen können. Ihm ist keine Erscheinung, die sich hier darbiethet, ungreiflich, ihm ist das ganze bunte Spiel menschlicher philosophischer Meinungen vollkommen erklärbar, und selbst Träumen vermag er ihre wahre Deutung zu geben. So wie der Mann von ausgebreiteter Kenntniß der menschlichen Charaktere und Sitten durch nichts in Erstauen gesetzt wird, was er unter den Menschen sieht oder hört, so bringt den Vertrauten der Vernunftkritik kein auch noch so sonderbares Product der philosophierenden Denkkraft außer Fassung, nie hört man von ihm, selbst bey Mißgeburten der Spekulation jenes gedankenlose Wunderrufen, was sonst bey vielen Bearbeitern der philosophischen Geschichte ihr ganzes

zes Râsonnement ausmachte. Kein Wunder, wenn andre, denen seine Grundsätze fremd sind, nicht wissen, was sie aus ihm machen sollen, ihn für leicht halten, wo er am gründlichsten ist, und für zweydeutig, wo er am redlichsten unter allen zu Werke geht.

Die Geschichte der Metaphysik der theoretischen Vernunft bietet dem kritischen Bearbeiter den allerreichsten und mannigfaltigsten Stoff dar, indem sie einen unübersehbaren Schauplatz dem Anschein nach ganz vereinzelter und einander widerstreitender Meinungen eröffnet. Ohne alle sichere Leitung verliert sich in diesem bunten Gewirre der unkritische Betrachter, er kann nichts mehr, als von dem schmähhlichen Kriege Aller gegen Alle, der sich ihm hier darstellt, eine Schilderung geben, die uns zwar in Erstaunen setzt, aber nicht unterrichtet. Der Vertraute der Kritik kennt den Spielraum der menschlichen Vernunft sehr wohl, in welchem ihm alle diese Erscheinungen entgegen schweben, der Standpunkt und das Interesse einer jeden Parthey ist ihm nicht fremd, alle Verhältnisse sind ihm klar und aus einander gesetzt, und die belehrende Darstellung, welche er giebt, ist mehr fähig uns vor allem blinden Staunen zu sichern, als ein solches zu erregen. Die unkritische Geschichte der Metaphysik gleicht der chronologischen Erzählung politischer Revolutionen, deren Triebfedern und Grün-

Gründe noch im tiefsten Dunkel verhüllt sind, und von denen man nur ihr Geschehenseyn nebst denen damit verknüpften äußern Empfindungen angeben kann. Die kritische Darstellung der Schicksale der Metaphysik hingegen dürfte man ohne Partheylichkeit einer politischen Geschichte gleichen, zu deren Verfassung sich alle Kabinetter und Archive geöffnet haben.

Wenige Freunde der kritischen Philosophie haben sich bis jetzt einer solchen Bearbeitung unterzogen. Als Muster stehen einige Reinholdische Abhandlungen in den Briefen über die Kantische Philosophie vor Augen.

Die Darstellung der Schicksale und des Bildungsganges der Moralphilosophie ist gewiss der interessanteste Theil der philosophischen Geschichte, so wie Befriedigung über den Endzweck und die sittliche Bestimmung unserer Natur das wahre Ziel aller philosophischen Erforschungen ist. Der Geschichtschreiber der Philosophie, welcher die Grundsätze der Kritik nicht benutzt, kann die mannigfaltigen, einander widerstreitenden Theorien über den moralischen Menschen, nur als eben so viel auffallende und räthselhafte Erscheinungen aufstellen, ohne zu vermögen, über ihre Entstehung und Entwicklung aus bestimmten Grundlagen der menschlichen Natur, befriedigenden Aufschluß zu geben, und die Richtung zu erklären, welche die philosophierende Vernunft nahm, um sie
C her-

hervorzubringen. Der Vertraute der Vernunftkritik hingegen muß, indem er den Gang ihrer Untersuchungen verfolgt, auf alle Ansichten treffen, welche in der Betrachtung des wollenden und handelnden Menschen genommen werden können; da er keine Seite seines Gegenstandes vorübergehen darf, sondern ihn unter allen Gesichtspunkten und Richtungen fassen muß, so vereinigt er auf sehr natürliche Weise in seiner Erkenntniß zugleich alle Vorstellungsarten des Gegenstandes, welche nur irgend mit theilweiser Wahrheit möglich sind. Er also, und in der That nur er allein, kann in der Geschichte der Moralphilosophie wahrhaft pragmatisch seyn, die Genesis eines jeden Systems entwickeln, und über jedes einen vollkommen befriedigenden Commentar liefern.

So lange das wahre Wesen der Philosophie noch nicht bestimmt gefaßt ist, der Spekulation noch nicht die allein richtigen Wege für die Verfolgung ihrer Gegenstände vorgezeichnet sind, die Gränzen der ganzen Wissenschaft und ihrer einzelnen Disciplinen noch in Dämmerung verborgen liegen; so lange lassen sich auch die Produkte des philosophischen Geistes nicht gehörig würdigen, indem es an den festen Prinzipien der Beurtheilung und Prüfung fehlt. Wenn demnach Kant in seinen kritischen Schriften wirklich jene Probleme gelöst hat, so erhellt, daß erst nach ihm, und nur nach den
Grund-

Grundsätzen seiner Philosophie eine richtige Schätzung des Werthes für die Werke der philosophierenden Vernunft möglich ist; daß also auch erst nach ihm und nur nach den Grundsätzen seiner Philosophie, die Geschichte der Wissenschaft von dieser Seite pragmatisch seyn kann. Ohne diese, wie mir scheint, an sich einleuchtende Wahrheit auszuführen, knüpfe ich nur noch die Bemerkung an: daß allerdings erst durch die von Kant bewirkte Revolution im Gebiete der Philosophie ein Maßstab für die Bestimmung des Genies, Verdienstes und Ranges der Bearbeiter der Philosophie möglich geworden, und sich nun in der That hoffen läßt, man werde bald von der so gewöhnlichen gedankenlosen Umherwerfung der Prädikate groß, tiefsinnig, scharfsinnig u. s. w. zu einer bestimmten und gegründeten Bezeichnung des Werthes jener Männer übergehen.

Ohne Grund fürchten von einer solchen pragmatischen Behandlung der philosophischen Geschichte Männer, welche ihren Sinn nicht gehörig fassen; daß durch sie die Systeme und Meinungen der Weltweisen entstellt, und eigenmächtig nach den Prinzipien einer einzelnen Philosophie modificirt werden. Alle Anwendung der Kantischen Grundsätze auf Geschichte der Philosophie setzt voraus, daß in der Fassung der Ideen jedes Weltweisen die Regeln der Kritik und Hermenevtik auf das strengste

befolgt worden; und wenn denn jene Anwendung hinzukommt, so wird keinesweges ein fremder Sinn in dieselben getragen, sondern ihr wahrer eigenthümlicher Sinn bekräftigt, aus Gründen abgeleitet, und gehörig gewürdigt. In der That kann die eigentliche Deutung eines Philosophems oft nur durch Resultate der Kantischen Philosophie gefunden werden, und mehrere Lehrmeinungen, welche vor Erscheinung derselben von dem tiefsten Dunkel umgeben waren, liegen jetzt bey dem Lichte derselben in voller Klarheit vor den Augen eindringender Forscher; eine Bemerkung, welche am interessantesten durch die Beyspiele eines Bruno und Spinoza erläutert werden könnte.

Nach allem bisher Gesagten glaube ich nichts Auffallendes zu behaupten, wenn ich festsetze, daß philosophische Geschichte, nur nach Kantischen Prinzipien bearbeitet, ihre volle Würde haben könne, und daß nur durch diese Behandlung es evident werde, in wie hohem Grade sie das Studium der Philosophie selbst und die ganze Bildung unsers Geistes und Herzens befördere.



II.

B e t r a c h t u n g e n

ü b e r

R e n a t u s D e s C a r t e t.

Des Cartes ist einer von den wenigen Weltweisen, welche uns die ganze Genesis ihres Systems, gleichsam ihre Seelengeschichte mitgetheilt haben, und es giebt für den Beobachter und Forscher des menschlichen Geistes wenig Denkmähler dieser Art, so interessant, als die Schrift desselben *de methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi*. Man könnte durch den Titel verführt werden zu glauben, es sey eine allgemeine, für alle Menschen gültige Anleitung zum Gebrauche der Vernunft; allein ausdrücklich verbittet Des Cartes sein Buch dafür zu halten, und erklärt, dafs es nur die Darstellung der Methode seyn solle, welche er bey Erforschung der Wahrheit befolgt. *Ne quis putet, sagt er, me hic traditurum aliquam methodum, quam unusquisque sequi debeat ad recte regendam rationem; illam enim tantum, quam ipsemet secutus sum, exponere decrevi. Qui aliis praecepta dare audent, hoc ipso ostendunt, se sibi prudentiores iis, quibus ea praescribunt, videri: ideoque si vel in minima re fallantur, magna reprehensione digni sunt. Cum autem hic nihil aliud promittam, quam historiae, vel, si malitis, fabulae narrationem, qua inter nonnullas res, quas non inutile erit imitari, plures aliae fortasse erunt, quae fugiendae videbuntur;*

spero illam aliquibus ita profuturam, ut nemini interim nocere possit, et omnes aliquam ingenuitati meae gratiam sint habituri. In derselben Rücksicht sind seine *meditationes de prima philosophia* interessant. Sie enthalten nicht bloß die Aufstellung der Resultate seines Denkens, sondern die genetische Entwicklung seines ganzen Ideengangs.

Originalität und Geist des Selbstdenkens bezeichnet unstreitig den Ideengang jenes großen Mannes. Allein ob derselbe an und für sich einen vorzüglichen Werth habe, dürfte noch nicht so entscheidend aus einander gesetzt seyn, als es nöthig wäre. Ich erlaube mir über denselben einige Bemerkungen.

Man kann die Geschichte der Bildung dieses Weltweisen in gewisse Perioden theilen. Die erste befaßt seine frühen, unermüdeten Bestrebungen, fast alle wichtigere Wissenschaften, Systeme und Meinungen zu fassen, verbunden mit nicht geringem Interesse für Literatur und Geschmack. Sie endet mit allgemeinem Zweifel und Erstaunen über den Mangel an Gewissheit, welchen Des Cartes, unerachtet seines gränzenlosen Eifers, und einer seltenen Menge mannigfaltiger Kenntnisse, in sich entdeckte. Mehrere machen ihm ohne Einschränkung den Vorwurf, alle Bücher und Werke anderer Denker verachtet zu haben. Baillet *) vertheidigt

*) In seiner Vie de Mr. Des Cartes.

digst ihn in dieser Rücksicht. Brucker hingegen macht ihn der Absicht verdächtig, durch Herabsetzung der Schriften und Lehrgebäude anderer *autodidaktos* zu scheinen, und führt zum Beweise die Geschichte an, wo Des Cartes einem Freunde, welcher seine Bibliothek zu sehen wünschte, das geöffnete Kadaver eines Kalbes zeigte, und versicherte, dieß sey seine Bibliothek. Man muß hier, glaube ich, die verschiedenen Epochen seines Lebens wohl unterscheiden. Im Allgemeinen kann man nicht sagen, Des Cartes habe jemals Studium und die Lectüre der Schriften großer Männer verachtet. Als er bereits mit der Sache der Wahrheit, seiner Einbildung nach, zu Stande war, gestand er den Nutzen zu, welchen man aus jenen Unterhaltungen ziehen kann. „Die Lectüre guter Bücher, sagt er, verschafft uns denselben Vortheil, welchen wir ziehen würden, wenn wir uns in vertrauten Gesprächen mit den größten Gelehrten der Vorzeit unterhalten könnten, und zwar in Gesprächen, worin sie uns ihre schönsten, auserwähltesten Gedanken mittheilten.“*) In der ersten Epoche seiner Bildung war Allem, was wir wissen, zu Folge, sein Fleiß in Lesen, Fassen und Lernen, außerordentlich. Er verlor sich in dem allezeit verderblichen Wege unkritischer Vielwisserey, überlud seine Wissbegierde mit Nahrung von aller Art, berauschte

C 5

seine

*) De Methodo p. 3.

seine an sich üppige Phantasie unaufhörlich mit neuen Bildern und Idealen, ohne sich Mülse zu hinlänglich reifer Prüfung zu nehmen; und so fand er sich denn endlich, auf ganz natürliche Weise, nach einem langen Kurfus des eifrigsten Studierens, von allen Seiten in Zweifel und Ungewissheit verwickelt; fand, daß alle seine Anstrengungen ihm nur zu dem einzigen wahren Vortheile geholfen hatten, seine Unwissenheit einzusehen. Wie dieß einem Manne von so großem Genie begegnen konnte, ist leicht zu begreifen, wenn man bedenkt, daß eine feurige, alle Formen und Kombinationen von Bildern und Ideen zu fassen, gewandte Phantasie in ihm herrschende Seelenkraft war, daß er vermittelt derselben sich auf das schnellste in den Geist eines jeden Systems versetzte, demnach auch an jedem Interesse fand, in dem Zeitpunkte, wo er sich hinein gedacht hatte, und so von Theorie zu Theorie, von Meinung zu Meinung überging, ohne eigentlich über den wahren Werth von irgend einer mit sich selbst einverstanden zu seyn. Wie ganz unkritisch Des Cartes in dieser Epoche studiert habe, scheint mir vorzüglich daraus sehr klar zu werden, daß in ihm, als er, zum Selbstdenken und Zweifeln erwacht, sein ganzes Wissen revidirte, die Bemerkung im mindesten nicht rege ward, daß bey aller Verschiedenheit der Systeme und Meinungen, sich in ihnen doch gewisse Grundsätze und

und Methoden der Seelenvermögen auszeichnen, über welche die Einstimmung allgemein ist, daß er also auch nicht die Möglichkeit einer Wissenschaft ahndete, welche die Prinzipien der theoretischen und praktischen Seelenvermögen, gültig für alle Menschen, aufstellte. Seine ganze Aburtheilung der Philosophie lief darauf hinaus: sie enthalte nach Allem, was die trefflichsten Genien der vorigen Jahrhunderte geleistet, schlechterdings keinen Satz, über den man nicht pro und contra disputiren könne; alles in ihr sey ungewiß und zweifelhaft; und selbst die übrigen Wissenschaften werden, da sie ihre Prinzipien von der Philosophie hernehmen müssen, durch diese unsicher gemacht. *) Kein Wunder, daß er auf diese Weise nicht im Traume daran dachte, daß richtige Spekulation gar nicht ohne Beziehung und Einfluß auf das Leben und die wirklichen Welt sey, daß er sich zwischen beyden eine unermessliche Kluft vorstellte. Ich führe nur noch einen Punkt als Beleg meiner Behauptung an, weil er sie auffallend bestärkt. Des Cartes dachte sich in dieser Epoche, ich weiß nicht, ob auch in den folgenden, unter Büchern nichts anders als Kompositionen aus mancherley Meinungen verschiedener Menschen; und so unterschied er höchst sonderbar *scientias, quae libris continentur*, und *opiniones, quas homo aliquis sola ratione naturali utens, et nullo praejudi-*

*) De methodo p. 6.

judicio laborans, de rebus quibuscunque obviis habere potest, verglich die in Büchern enthaltenen Systeme mit Gebäuden, an welchen nach und nach mehrere verschiedene Baumeister gearbeitet, die Meinung eines seiner bloßen Vernunft überlassenen, vorurtheilfreyen Menschen hingegen mit einem Gebäude, angelegt und vollendet von einem und demselben Künstler. Jedermann sieht das Unreife in dieser ganzen Entgegensetzung ein, welche so großen und dauernden Einfluß auf die Methode des Mannes hatte.

Nur, wenn man die erste Bildungsepoche dieses Genies aus diesem Gesichtspunkte betrachtet, kann man völlig begreifen, wie sie von einer andern befolgt seyn konnte, welche in der That ein wenig planlos war. Alles wissenschaftliche Studiren aufzugeben, nur in sich selbst, und dem großen offenen Buche der wirklichen Welt Kenntniß zu suchen, bey beständigen Wanderungen, durch Unterhaltung mit Menschen von allen Arten des Ranges und der Sitten, durch Beobachtungen und Versuche über sie und sich selbst, unter mancherley Situationen des Schicksals die Kriterien der ewigen Wahrheit, ohne alles spekulative Denken, zu finden, war der Zweck, welchen Des Cartes sich in dieser Epoche vorsetzte. Der ganze Gedanke war nur das Werk einer unreifen Urtheilskraft, war der verzweifelte ziel- und maß-

maßlose Sprung eines feuervollen Jünglings, welcher zwar durch die Folgen fühlte, daß sein Studiren bisher eine falsche Richtung genommen hatte, aber schlechterdings nicht wußte, worin der eigentliche Fehler seiner vorigen Methode liege. Der Plan schlug, wie natürlich, fehl; er fand eben die Verschiedenheit u. Abweichungen unter den Menschen der wirklichen Welt, die ihn in den Schulen der Philosophen so sehr beleidigt hatten, und brachte von seinen Wanderungen, als¹ reinen Gewinn, nur die gute Lehre zurück, die er, sollte man denken, hätte wohlfeiler und eher haben können: nichts bloß wegen des Beyspiels und der Gewohnheit Andrer, ohne wirkliche Gründe für wahr zu halten.

Jetzt ging Des Cartes ernstlicher in sich, faßte den festen Entschluß, sich selbst zu prüfen, und alle seine Geisteskraft anzustrengen, um einzusehn, welche Methode der Wahrheit für ihn die angemessenste sey. Sein Resultat war: Verlösche in deinem Bewußtseyn alle Systeme und Meinungen, die du gelernt hast, sieh zu, wohin dich, dir selbst überlassen, dein eigenes Denken führt! Des Cartes gestand sich hier selbst, daß er in der eigentlichen Studienepoche, ohne reifliche Prüfung, eine Menge von Meinungen angenommen; er verwarf sie also jetzt alle, nur in wie fern sie ohne befriedigenden Grund in seiner
ner

ner Seele herrschten, indem er zugleich die Möglichkeit einfah, manche derselben wieder in seine Ueberzeugung aufnehmen zu müssen, im Falle sie die Vernunftprüfung aushalten würden. Diese Epoche war unstreitig etwas planmäßiger, als die vorige; einen bestimmten Zweck kann man indessen dem Des Cartes auch hier nicht zugestehen. Er verlöschte, wie er sich ausdrückte, zugleich und auf einmal alle vorher festgehaltene Meinungen in seiner Seele, welches nichts anders heißen kann, als: er entzog ihnen seine Beystimmung, rifs sich von ihnen los. Warum that er dieß, ohne sie philosophisch zu prüfen? Wenn es sein ernstest Voratz war, ohne zureichenden Grund künftig nie mehr etwas für wahr zu halten, warum ging er hier so tumultuarisch zu Werke? Fehlte es ihm an Prinzipien der Beurtheilung? Er legte ja selbst von allen seinem fernern Forschen welche zum Grunde. Oder waren diese Prinzipien so beschaffen, so unvollständig, unentwickelt, unbestimmt, daß durch sie keine entscheidende Kritik von Meinungen möglich werden konnte? So war es in der That. Der ganze Vorrath kam auf folgende Grundsätze hinaus, in welchen er die Mittel der Wahrheit völlig erschöpft zu haben glaubte: 1) Man nehme nichts für wahr an, als was die Vernunft so klar und deutlich einfieht, daß es unmöglich ist, daran zu zweifeln. 2) Man theile die zu prüfenden Schwie-

Schwierigkeiten in so viele Bestandtheile, als es nöthig ist, um sie bequem zu lösen. 3) Man gehe bey allem Denken vom Einfachsten und Verständlichsten aus, und gehe dann nach und nach im ordentlichsten Zusammenhange zu dem Zusammengesetzteren und Schwereren über. 4) Bey der Lösung von Schwierigkeiten und Auffuchung der Mittel, Wahrheit zu finden, sey man im Wesentlichen vollständig. Man kann in der That sich kaum unvollständigere, unentwickeltere und unbestimmtere Regeln der Wahrheitsforschung denken. Wie könnte es möglich seyn, durch sie den Widerstreit entgegen gesetzter Systeme zu heben, wie möglich, durch sie über den wahren Werth und Unwerth von irgend einem einig zu werden? Ueber die Natur und Möglichkeit der Wahrheit wird man äußerst wenig belehrt, wenn man nichts weiter faßt, als, man müsse bey allen Verbindungen und Schlüssen und Urtheilen vom Einfachsten ausgehn, und sich allmählich dem Zusammengesetzteren nähern, und nichts in seine Ueberzeugung aufnehmen, was nicht so klar und deutlich erkannt werde, daß man gar nicht daran zweifeln könne. Des Cartes drehte sich nur immer um die Begriffe der Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, Einfachheit, ohne den Gedanken zu fassen, sie zu entwickeln und genauer zu bestimmen. Die grossen Aufgaben, alle Grundprinzipien der geistigen Vermögen rein aufzunehmen,

men, und systematisch zusammen zu stellen, ihnen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweisen, und die Gränzen ihrer Anwendung zu ziehen, schienen seinen Geist entweder gar nicht, oder doch nur sehr wenig zu beschäftigen. Es ist auf diese Weise kein Wunder, daß alle Versuche dieser Epoche, welche, wie er selbst gesteht, neun Jahre dauerte, misslangen, und ihn in demselben Zustande der zweifelnden Unentschiedenheit ließen, aus welchem er sich durch eignes prüfendes Denken zu reißen gedacht hatte. Ja es würde sogar kein Wunder gewesen seyn, wenn er am Ende selbst an der Wahrheit seiner vorgeblichen Grundregeln des Denkens und Forschens nach Wahrheit zu zweifeln angefangen hätte. Und in der That scheint es, als ob dieß wirklich der Fall gewesen. Denn in dem Zeitpunkte, wo ihm nichts wahr schien, als das Bewußtseyn des Daseyns, zweifelte er natürlich selbst an den bisherigen Prinzipien seiner Meditation.

Man hätte denken sollen, ein Philosoph, welchen von allen Systemen keines befriedigte, werde entweder immer Zweifler bleiben, oder, wenn er sich dem Dogmatism ergäbe, es nur für ein neues System thun, welches von den Hauptfehlern der ältern frey wäre. Kaum zu begreifen ist es, wie Des Cartes von dem höchsten Grade des Zweifels zur festen, fast schwärmeri-

merischen Ueberzeugung von einem Lehrgebäude übergehen konnte, welches eine von allen Seiten fehlerhafte Ideenverbindung enthält. Nur dadurch sieht man gewissermaßen die Möglichkeit ein, daß man bedenkt, von welcher Art sein so berühmt gewordener allgemeine Zweifel war. Es war nicht jener allgemeiner Zweifel des Skeptikers, welcher die Möglichkeit jedes Kriteriums der Wahrheit läugnet. *Nec in eo, sagt er, de Meth. p. 18. scepticos imitabat, qui dubitant tantum, ut dubitent, et praeter incertitudinem ipsam nihil quaerunt, nam contra totus in eo eram, ut aliquid certi in eo reperirem.* Allein man kann auch seinem Zweifel eben so wenig den ehrenvollen Namen eines kritischen Zweifels geben, denn er war von keinen bestimmten Prinzipien unterstützt. Es war ein wohlgemeinter Zweifel, ohne auseinander gesetzte Gründe, ohne einen völlig bestimmten Zweck, und ohne hinlängliche Kriterien der Prüfung. Wenn dieser Zweifel auch den selbstthätigen Geist des Des Cartes einleuchtend zeigte, so kann man ihm doch auf keine Weise, bey strenger Unpartheylichkeit, einen hohen philosophischen Werth beylegen.

Cartesens Zweifel mußte, scheint es, indessen so beschaffen seyn, um nichts besser, und um nichts schlimmer, wenn er sich in den Dogmatiker eines etwas feichten Systems verwandeln sollte.

D

Man

Man findet die Hauptideen bey ihm selbst; im Grundriffe, in der Schrift *de methodo*; in genetischer Darstellung in den sechs Meditationen *de prima philosophia*; verfolgt in alle daraus herfließende Resultate, in den *Principiis philosophiae*.

„Ich bin mir meiner geistigen Zustände bewußt, also bin ich,“ war die Ueberzeugung, welche Des Cartes jeder andern zum Grunde legte, die Ueberzeugung, welche ihm, wie er sagte, fest und unwandelbar blieb, wenn er auch alles Uebrige wegdachte, alles Uebrige verneinte. Den Grund ihrer Wahrheit setzte er in ihre unwiderstehliche Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit. Sollte Des Cartes auf einen wahrhaft philosophischen Ideengang Anspruch machen können, so hätte er hier die Prinzipien aller Evidenz, Klarheit und Deutlichkeit auffuchen müssen, Prinzipien, von welchen auch das erweislich Wahre seines Satzes *cogito, ergo sum*, abhängt. Allein diese ganze Untersuchung übersprang er, knüpfte an die Ueberzeugung von seinem Daseyn, vermittelt eines blendenden Beweises, die Wahrheit eines allervollkommensten, nothwendigen Wesens, und stellte dieselbe als die einzig mögliche Bedingung einer festen Zuversicht selbst auf die allgemeinen Grundsätze alles Denkens und Erkennens der Dinge auf.

Gaf.

Gassendi, vielleicht unter allen Gegnern der Cartesischen Philosophie der scharfsinnigste, gab dem Des Cartes nicht undeutlich zu verstehen, daß er seinen vorgegebenen Zweifel an Allem, aufser dem *cogito, ergo sum*, für einen bloßen Spas halte, oder auch wohl für einen Kunstgriff, das Publikum zu täuschen: *Quidquid dixeris, sagt er, (Objectt. in Meditt. Pr.) nemo erit, qui persuadeatur, te esse persuasum, nihil esse verum ex iis omnibus, quae cognoveris. An non futurum fuisset magis ex philosophico candore et veritatis amore dignum, res, ut se habent, et bona fide ac simpliciter enunciare, quam, quod objicere quispiam possit, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages?* Und in den Einwürfen gegen die zweyte Meditation parodirt er den Grundsatz des Des Cartes: *cogito, ergo sum*, durch *ludifitor, ergo sum*. Ich wage es nicht, die Redlichkeit des Philosophen in Zweifel zu ziehen; aber so viel ist mir gewiß, daß er in dem Augenblicke, wo er nichts für wahr zu halten glaubte als jenen Satz, sich selbst täuschte. Bey völligem Bewustseyn, und im gefunden Zustande des Erkenntnißvermögens konnte des Cartes so wenig als ein anderer Mensch an der Wahrheit der Grundprinzipien alles Begreifens, Denkens, Urtheilens und Anschauens zweifeln. Der Satz: *cogito, ergo sum*, konnte ihm um nichts wahrer seyn, als der Satz des Widerspruchs und der vom zureichenden Grunde. Ja er mußte sogar, wenn

er redlich seyn wollte, zugeben, daß der Werth oder Unwerth jenes Schlusses selbst von einem höhern Prinzip abhängt. Und was würde Des Cartes gesagt haben, im Fall ein kritischer Gegner ihm eingewendet hätte: „Du verwirfst jetzt „alle Grundwahrheiten des menschlichen Erkenntnisses, und hältst nur den Schluss: ich bin „mir meiner geistigen Zustände bewußt, also „bin ich wirklich, für unbezweifelt gewiß, weil „er dir so klar und deutlich einleuchtet, daß es „dir unmöglich ist, das Gegentheil zu denken. „Woher weißt du, daß alles wahr ist, was dir „klar und deutlich scheint? Kann sich nicht „Klarheit und Deutlichkeit sehr wohl mit einer „Lüge vertragen? Und wo liegt denn in jenem Schlusse wahre Deutlichkeit? Was nennst du Daseyn? Versuche es, seine logischen Merkmale aufzulösen, und du wirst finden, daß du dein gerühmtes *existo* gar nicht verstehst. Nun denkst du entweder schon in dem *cogito* das *existo* mit; und in dem Falle täuschst du dich durch einen identischen Satz: oder du verknüpfst allererst mit dem *cogito* den Begriff *existo*; in diesem Fall mußt du einen höhern Grund dieser Verknüpfung angeben. Der Schluss *cogito, ergo sum* besteht also nicht durch sich selbst, kann also nicht für einen letzten höchsten Grundsatz gelten. Vielmehr wenn du an dem Satze des Widerspruchs, und dem des Grundes zweifelst, mußt du eben so wohl an dem *cogito, ergo sum* zweifeln.“

Diese

Diese Selbsttäuschung war der Hauptgrund des fehlervollen Ideengangs, welchen Des Cartes nahm. *Comprobo institutum*, sagt Gassendi, (*Objectt. in Meditt. Pr.*) *quo mentem tuam exuere omni praejudicio voluisti. Id unum non satis percipio, quamobrem satius non duxeris simpliciter, ac paucis verbis incerta habere, quae praenoveras, ut ea inde seligeres, quae vera deprehenderentur, quam habendo omnia pro falsis, non tam vetus exuere, quam induere novum praejudicium.* Des Cartes mußte, wenn er in sich ging, unter den Vorstellungen seiner Seele, gewisse allgemein und nothwendig geltende Sätze auszeichnen, die er bey gesunder Vernunft nicht verwerfen konnte. Wenn er also wirklich philosophisch verfahren wäre, so hätte er der Natur aller dieser Sätze nachgespürt, ihre wahre Bedeutung gefaßt, die Grenzen ihrer Anwendung und Gültigkeit bestimmt, ja sie in ein zusammenhängendes System gebracht. Auch nur ein unvollkommener Versuch, dieses zu thun, wäre ungemein großes Verdienst gewesen, und hätte vielleicht die Philosophie um ein Jahrhundert eher ihrem wahren Zwecke näher gebracht. Allein, was des Cartes that, scheint mir, ich gestehe es, nicht des Geräusches werth, welches dadurch in der Welt veranlaßt worden. Er verwarf das ganze System seiner Erkenntniß, nicht bloß die Masse der Erfahrungsbegriffe, sondern auch die reinen Grundsätze des Verstandes, um sein

cogito, ergo sum als die einzige nicht zu bezweifelnde Grundwahrheit aufzustellen.

Cartesius Erweis der Individualität und Substantialität der Seele, konnte von den Weltweisen vor Kant eben so wenig als seine Annahme der Ausdehnung als des Wesens der Materie, gründlich genug geprüft werden. Indessen hat doch Gassendi über den ersten viel treffendes gesagt, Object. in Meditt. II.

Die Idee des allervollkommensten Wesens ist die eigentliche Basis des ganzen Cartesianismus, und wenn des Cartes konsequent seyn wollte, mußte er zugeben, daß, nach seinen Behauptungen, selbst das *cogito, ergo sum* erst dann uneingeschränkt für wahr gehalten werden könne, wenn das Daseyn des allervollkommensten Wesens demonstirt werden kann. Ein scharfsinniger Gegner wandte dieß wirklich dem Weltweisen ein: (*Secunda Object. pag. 65.*) *Cum nondum certus sis de illa Dei existentia, neque tamen te de ulla re certum esse vel clare et distincte aliquid te cognoscere posse dicas, nisi prius certe et clare Deum noveris existere, sequitur, te nondum clare et distincte scire, quod sis res cogitans, cum ex te illa cognitio pendeat a clara Dei existentis cognitione, quam nondum probasti locis illis, ubi concludis, te clare nosse, quod sis.* Des Cartes antwortete ihm nicht zu reichend: (*Resp. ad Obj. Sec.*) *Ubi dixi, nihil nos certe posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus,*
ex.

expressis verbis testatus sum, me non loqui, nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus. Principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque etiam, cum quis dicit, ego cogito, ergo sum, sive existo, existentiam ex cogitatione per Syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam per syllogismum deduceret, novisse prius debuisset istam majorem, illud omne quod cogitat, est, sive existit, atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat. In dieser Stelle scheint mir die Unreifeit und Verworrenheit der Cartesianischen Ideen ganz besonders sichtbar zu werden. Die Wahrheit des Daseyns eines allervollkommensten Wesens soll die Bedingung der Ueberzeugung von geschlossenen Sätzen seyn, deren Erinnerung uns wiederkommen kann, wenn wir nicht mehr an die Gründe denken, vermittelt welcher wir sie schlußweise ableiteten, aber keinesweges von dem Satze, ich denke, also bin ich; als welcher ganz einfach und nicht geschlossen sey. Allein: 1) zu geschweigen, daß diese Unterscheidung vom Des Cartes in den Meditt. und Princ. Phil. so viel mir bewußt, nicht ausdrücklich gemacht worden; so ist einleuchtend, 2) daß die Ueber-

zeugung vom Daseyn eines allervollkommensten Wesens keinem fehlgeschlossenen Satze würde Ueberzeugungskraft verleihen können, wenn man sich nicht der Gründe erinnerte, wodurch geschlossen worden; 3) dafs, wenn man sich der Gründe erinnert, worauf der ganze Schluss ruht, und dieselben bis an die Gränze alles Begreifens und Schliessens zurückführt, man am Ende nothwendig auf ein einfaches, nicht geschlossenes Prinzip kommen mufs, welches also, nach Cartesens eigener Behauptung, der Annahme des allervollkommensten Wesens, als der letzten Bedingung seiner Wahrheit, nicht bedarf; 4) dafs gar nicht abzusehen, warum die aus Gründen geschlossenen Sätze einer solchen letzten Bedingung bedürfen sollen, hingegen die einfachen, für sich evidenten nicht. — Wenn nun aber Des Cartes sein *cogito, ergo sum* für ganz einfach und nicht geschlossen ausgiebt, so ist klar, 5) dafs er hierin irrt. Das aus einander gesetzte Urtheil: ich bin mir meiner geistigen Zustände bewufst; (so erklärt er selbst sein *cogito*;) also bin ich wirklich, setzt allerdings das Oberurtheil voraus: Alles, was sich seiner geistigen Zustände bewufst ist, das ist wirklich, woraus es durch Subsumtion hergeleitet wird; Selbstbewufstseyn und Wirklichkeit werden im Allgemeinen als nothwendig verknüpft vorgestellt, und dann die Anwendung auf ein einzelnes Subjekt gemacht, welches sich seiner

ner

ner bewußt, also wirklich da sey. Die ganze Antwort des Des Cartes scheint also Sophistey zu seyn.

Die Methode des Des Cartes, das Daseyn Gottes aus dem Begriffe des Allervollkommensten Wesens zu folgern, wurde schon von einigen scharfdenkenden Zeitgenossen desselben gründlich kritisiert. Indessen ist eine vollständige Prüfung davon unläugbar erst durch die Kantische Philosophie möglich geworden.

Des Cartes nahm die Idee des allervollkommensten Wesens für eine angeborene Idee an, ohne jedoch die Deduktion davon aus der Natur des Vernunftvermögens zu liefern. Demnach konnte er keinen widerlegen, der jene Idee für eine erworbene hielt, und ihm dieses einwendete. Ein denkender gleichzeitiger Gegner sagt: (*Sec. Objectt. p. 64.*) *In nobis sufficiens reperimus fundamentum, cui solum innixi praedictam ideam formare possumus, licet ens summum non existeret, aut illud existere nesciremus, et ne quidem de eo existente cogitaremus; numquid enim video, me cogitantem gradum aliquem habere perfectionis? igitur et aliquos praeter me habere similem gradum, unde fundamentum habeo cujuslibet numeri cogitandi, atque adeo gradum perfectionis alteri et alteri gradui superexstruendi usque in infinitum; quemadmodum etiamsi unus gradus lucis aut coloris existeret, novos semper gradus in infinitum usque fingere et addere possum. Cur simili ratione ali-*

eui gradui Entis, quem in me percipio, non possim addere quemlibet alium gradum, et ex omnibus addi possibilibus ideam entis perfecti formare? Sed inquis, effectus nullum gradum perfectionis seu realitatis potest habere, qui non praecesserit in causa; verum illa idea nihil est aliud, quam ens rationis, quod mente tua cogitante non est nobilius. Praeterea nisi doctor inter homines nutritus esses, sed solus in deserto quopiam tota vita degisses, unde scis, tibi illam ideam adfuturam, quam ex praeconceptis animi meditationibus, libris, nutuis amicorum sermonibus etc. non a sola tua mente, aut a summo ente existente hausisti? Itaque clarius probandum est, istam ideam tibi adesse non posse, si non existat summum ens; quod ubi praestiteris, manus omnes damus. Quod autem illa idea veniat ab anticipatis notionibus, inde constare videtur, quod Canadenses, Hurones et reliqui sylvestres homines nullam prae se ferant hujusmodi ideam, quam etiam efformare possis, ex praevia rerum corporalium inspectione, adeo ut nil idea tua praeter mundum hunc corporeum praeferat, qui perfectionem omnimodam a te cogitabilem complectatur, ut nondum quidpiam concludas, praeter ens corporeum perfectissimum, nisi quidpiam aliud addas, quod ad incorporeum seu spirituale nos evehat. Vis addamus te angeli posse (quaemadmodum et entis perfectissimi) formare ideam, sed illa idea non efficietur in te ab angelo, quo tamen est imperfectior. Sed nec ideam habes dei, quemadmodum nec numeri infiniti, aut infinitae lineae; quam si possis habere, est tamen numerus ille impossibilis.

Adde

Adde ideam illam unitatis et simplicitatis unius perfectionis, quae omnes alias complectatur, fieri tantummodo ab operatione intellectus ratiocinantis, eo modo, quo fiunt unitates universales, quae non sunt in re, sed tantum in intellectu. Dieser Mann war unstreitig der Wahrheit sehr nahe; bemerkte aber doch die Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit derjenigen Idee, wovon die Rede ist, nicht hinlänglich, glaubte im Ganzen doch, sie könne durch Erfahrung gebildet werden. Man kann denken, daß der feine Empiriker Gassendi die Angebohrenheit der Idee des allervollkommensten Wesens ebenfalls angriff. Schon der allgemeinen Aeufserung des Des Cartes, es gebe angebohrne Ideen, setzt er die Behauptung entgegen: *videri omnes ideas esse adventitias. procedereve a rebus extra ipsam mentem existentibus, et cadentibus in aliquem sensum. Videlicet mens facultatem habet non perspiciendi modo ipsas ideas adventitias seu quas ex rebus per sensus trajectas accipit; perspiciendi, inquam, nudas et distinctas, et omnino quales in se recipit; sed praeterea illas varie componendi, dividendi, contrahendi, ampliandi, comparandi.* Natürlich blieb er sich bey der Idee des allervollkommensten Wesens treu, und suchte sie gegen Des Cartes, als durch Erfahrung erworben darzustellen. *Haec omnia, quae deo attribuis, sagt er, nihil aliud sunt, quam observatae aliquae in hominibus, aliisque rebus perfectiones, quas mens humana valeat intelligere, colligere et amplificare.*

Des

Des Cartes demonſtrirte das Daſeyn des allervollkommenſten Weſens einmal ſo, daß er behauptete, im Begriffe des allervollkommenſten Weſens ſey das nothwendige Daſeyn enthalten; dann auch ſo, daß er annahm, es könne dieſer Begriff nicht in unſerer Seele ſeyn, wenn ihn nicht das allervollkommenſte Weſen ſelbſt hinein gelegt hätte.

Man glaube nicht, daß die gleichzeitigen Weltweiſen es nicht verſtanden, dieſe vorgebliche Demonſtrationen zu prüfen. Verſchiedene derſelben erwiederten trefliche philoſophiſche Ideen. Einer derſelben (*Objectt. Pr. p. 51.*) ſagt: *etiamſi detur, ens ſummm perfectum ipſo nomine ſuo importare existentiam, tamen non ſequitur ipſammet illam existentiam in rerum natura actu quid eſſe, ſed tantum cum conceptu entis ſummi conceptum existentiae inſeparabiliter eſſe conjunctum. Ex quo non inferas existentiam Dei actu quid eſſe, niſi ſupponas illud ens ſummm actu exiſtere.* Der feine Gaſſendi zeigte, daß Daſeyn keine Vollkommenheit ſey; und ich führe auch hier die Worte des Mannes ſelbſt an, damit man die Cartefianifchen Streitigkeiten für nicht ganz unfruchtbar an wahren Ideen halte: *Attendendum eſt, ſagt er, te collocare existentiam inter divinas perfectiones, et non collocare tamen inter perfectiones trianguli, aut montis: cum perinde tamen et ſuo cujuſque modo perfectio dici valeat. Sed nimirum, neque in Deo, neque in ulla alia re exiſtentia*

stentia perfectio est; sed id, sine quo non sunt perfectiones. Si quidem id, quod non existit, neque perfectionem, neque imperfectionem habet, et quod existit, pluresque perfectiones habet, non habet existentiam, ut perfectionem singularem, unamque ex eo numero, sed ut illud, quo tam ipsum, quam perfectiones existentes sunt, et sine quo nec ipsum habere, nec perfectiones haberi dicuntur. Hinc neque existentia, perfectionum instar, existere in re dicitur, neque si res caret existentia, tam imperfecta (sive privata perfectione) dicitur, quam nulla. Quam ob rem ut enumerando perfectiones trianguli non recenseres existentiam, neque proinde concludis existere triangulum; ita enumerando perfectiones Dei non debuisti in illis ponere existentiam, ut concluderes Deum existere, nisi principium petere velles. In unsern Zeiten ist diese ganze Untersuchung völlig in das Reine gebracht worden, und ich brauche kaum daran zu erinnern, daß wir von Crusius, Kant, Jacob u. a. treffliche Prüfungen des angeführten Cartesischen Argumentes erhalten haben.

Die zweyte Cartesische Methode, gegründet auf die angenommene Unmöglichkeit des Begriffs ohne das Daseyn des Wesens selbst, leuchtet in ihrer Fehlerhaftigkeit noch weit schneller ein, als die erstere. Auch wurde sie schon von gleichzeitigen Philosophen gründlich kritisiert.

Hatte Des Cartes auf diese Weise, seiner Einbildung nach, das Daseyn Gottes demonstirt,
so

so machte er die Ueberzeugung davon zur Bedingung der Zuverlässigkeit aller Wahrheit. Hier verwickelte er sich nun unvermeidlich in einen nicht eben philosophischen Zirkel. Um das Daseyn Gottes zu demonstrieren, und es für gewiß zu halten, mußte er logische Grundsätze für unbedingt wahr annehmen, unabhängig von allem religiösen Wissen oder Glauben. Was that er anders, als sich in einem Kreis drehen, da er nun selbst die höchsten Wahrheiten, vermittelt deren er sich zur Ueberzeugung vom Daseyn des allervollkommensten Wesens erhob, von dieser, als der letzten einzig sichern Bedingung ihrer Zuverlässigkeit, abhängig machte?

Nicht nur die logischen Grundwahrheiten, (von moralischen schien Des Cartes nicht viel zu wissen;) stützte Des Cartes auf religiöse Gewissheit durch Demonstration, sondern selbst die Grundsätze der reinen Mathematik und Naturwissenschaft führte er, ihrer Zuverlässigkeit nach, darauf zurück. Ich hebe einige vorzüglich merkwürdige Punkte aus. Gott war dem Des Cartes die erste Ursache aller Bewegung. Galt es nun die Erklärung des Satzes, daß im Universum durchaus dasselbe Verhältniß der Bewegung und Ruhe ist; so war der Erweis sogleich bey der Hand, es folge dieß nothwendig aus der Unveränderlichkeit Gottes, und
seine

seiner Beständigkeit im Wirken. Denn da er die Materie mit einer bestimmten Quantität von Bewegung geschaffen, so müsse er, seiner Vollkommenheit zu Folge, sie mit eben derselben erhalten. Dann leitete er aus der Unveränderlichkeit Gottes folgende drey specielle Naturgesetze her: 1) Dafs jedes Wesen, für sich selbst, in seinem Seyn beharret, und nur von äufsern Dingen verändert wird, das einmal bewegte immer fortfährt, sich zu bewegen, wenn es nicht von aufsen gehindert ist. 2) Dafs jeder Theil der Materie sich an und für sich in gerader Linie bewegt, und Abweichung in andre Linien nur durch äufsere Umstände veranlaßt wird. Diefß folgt, nach dem Des Cartes, aus der Unveränderlichkeit Gottes und der Einfachheit der Operation, durch welche er die Bewegung in der Materie erhält. 3) Dafs ein schwächerer Körper, der einem stärkern begegnet, von seiner Bewegung nichts verliert, ein stärkerer aber, indem er auf den schwächern stößt, so viel Bewegung verliert, als er demselben mittheilt. (Princ. Phil. P. II.)

So endete der Weltweise, den bisher kein System befriedigen können, mit einem wahrhaftig nicht eben ehrenden Dogmatismus. So wie dieser in der That aller Arten von Zusätzen und Anwendungen fähig war, so vereinbarte Des Cartes auch wirklich damit mehrere offen-
bar

bar abgeschmackte Behauptungen. Unter mehreren von diesen zeichnet sich besonders seine Meinung über den Sitz der Seele aus. Derselbe Metaphysiker, welcher sich rühmte, den reinen Begriff der Geistigkeit und Substantialität gefasst zu haben, suchte ängstlich im Gehirn ein Fleckchen, wo die Seele residiren könnte. Zwar behauptete er, die Seele sey in wirksamere Vereinigung mit allen Theilen des Körpers, *esse unitam omnibus corporis partibus conjunctim*; (*de Pass. I. XXX.*) allein er meinte doch, es müsse im Gehirn einen Theil geben, *in qua exerceat suas functiones specialius, quam in caeteris omnibus*; also einen Theil, wo sich alle Eindrücke und Bilder vereinigten, zu unmittelbarer in sich bestehender Behandlung der denkenden Substanz. Die Frage war, welcher von mehreren dazu dienlich seyn könne. Des Cartes forschte mit größter Schärfe nach. Das ganze Gehirn war ihm zu groß, alle übrigen Theile davon fand er gedoppelt, in ihnen, schien es ihm, könne Einheit der Vorstellung nicht Statt finden; nichts blieb übrig, als die *glandula pinealis, admodum parva, sita in medio substantiae cerebri, et ita suspensa supra canalem, per quem spiritus cavitationum cerebri anteriorum communicationem habet cum spiritibus posterioris, ut minimi motus, qui in illa sunt, multum possint ad mutandum cursum horum spirituum, et reciproce minimae mutationes, quae accidunt cursui spirituum multum inserviant mutandis motibus hujus glandulae.* (*de Pass. I. XXXI.*) Sie also, diese
gland-

glandula, nahm Des Cartes als Hauptsitz (*praecipuam sedem*) der Seele an; von ihr aus sendet sie Strahlen durch den ganzen Körper, vermittelt der Lebensgeister, der Nerven und des Blutes, und in ihr vereinigen sich alle Senfationen der ganzen körperlichen Struktur. Man lese ihn selbst *de Pass. I. XXXI. XXX. XXIV.*

Cartesens Meinung über die Verbindung der Seele mit dem Leibe, konnte bey einer solchen Hypothese nicht anders als verworren und im höchsten Grade schwankend seyn. Die berühmtesten seiner Nachfolger verliessen ihn auch zum Theil in diesem Stücke, und erwählten das sogenannte *Systema assistentiae* oder *causarum occasionalium*. Man sehe la Forge, (*de mente humana c. XV.*) welcher die Hypothese von der *glandula pineali* zwar beybehält, aber doch Gott als den Urheber aller vereinigten Wirkungen der Seele und des Leibes annimmt; Malebranche, (*Eclaircissements p. 178.*) u. a. Petrus Sylvanus Regis war der Hauptsache nach mit Malebranche einig, bediente sich aber des Ausdrucks: *causa, sine qua non* für *causa occasionalis*. S. Iac. Gusssetius *de causarum pr. et sec. operat. S. 6. etc.*

Um die eigentliche Moral scheint mir Des Cartes nur in so fern Verdienst zu haben, als er in seinem Buche, *de passionibus* einzelne vor-

E

tref-

treffliche Bemerkungen über Leidenschaften und Gefühle machte. Vielleicht interessirte er sich überhaupt für die praktische Philosophie weniger, als für die theoretische. Fast könnte man aus den drey sittlichen Regeln, die er in jener Periode zurück behielt, wo er alle Meinungen als falsch aufgab, schliessen, daß seine moralische Vernunft weit weniger entwickelt, und wirksam war, denn seine spekulative. Nämlich seine *Ethica ad tempus*, wie er sie nannte, war: 1) Bleib den Gesetzen deines Vaterlandes und derjenigen Religion treu, in welcher du erzogen bist. Mit diesem Gebote verknüpfte er die Maximen, immer den Mittelweg zwischen zwey Extremen zu gehn, und nie etwas so gewiß zu versprechen, daß man es nicht unterlassen könne, im Fall man seine Ueberzeugung ändere. 2) Beharre unverrückt auf jedem Vorsatze, den du einmal gefaßt hast. 3) Bemühe dich durchaus mehr, dich selbst, als das Schickfal zu überwinden, mehr, deine Begierden, als die Ordnung der Welt zu verändern. (S. *de method.* p. 14.) Des Cartes konnte also recht wohl während der Epoche seines Zweifels mit ein paar Regeln der Klugheit auskommen; das wahre Prinzip der Moralität schien in ihm sehr wenig belebt zu seyn.

Wenn

Wenn man allem bisher Gefagten zu Folge im Allgemeinen über das Verdienst dieses Weltweisen um die Philosophie, im eigentlichen Sinne des Wortes, urtheilen sollte, so müßte man ihm ohne Anstand zugestehn: daß er durchaus, vom Geiste des Selbstdenkens beseelt, über die wichtigsten Gegenstände dieser Wissenschaft forschte, daß er in seinen Schriften dem Publikum reiche Magazine einzelner treflicher Ideen schenkte; durch die Originalität seiner Behauptungen und Hypothesen unter seinen Zeitgenossen den schlummernden philosophischen Geist weckte; eine Gährung und ein allgemeines Wechselfpiel von Gedanken verursachte, wodurch der menschliche Geist nothwendig eine gewisse höhere Bildung bekommen mußte. Zugleich aber könnte man nicht läugnen, daß Des Cartes nur ungerechter Weise unter die Philosophen vom allerersten Range gesetzt werden dürfte; daß sein Dogmatismus und seine seltsamen Hypothesen zahllose Köpfe verwirrt, gewissen äußerst wichtigen Theilen der Philosophie eine ganz falsche Richtung gegeben, und langwierige Kämpfe erregt haben, wodurch zuverlässig mancher bessere Zweck gehindert worden.

Wenn man in vielen Stücken diesen Weltweisen des Plagiats beschuldigt, so, scheint es mir, thue man ihm Unrecht. Alle seine Unter

fuchungen tragen zu fehr das Gepräge der Originalität. Zuverlässig würden gewiffe Theile feines Systems vollkommener feyn, wenn er fie aus Andern gefchöpft hätte, welche fie vor ihm und fcharffinniger als er, vorgetragen hatten. So würde er bey der Bemerkung: dafs man in der Naturforfchung nicht durch Endurfachen erklären müffe, gewifs etwas tiefer eingedrungen feyn, wenn Bako fein Original gewesen, welcher vor ihm weit gründlicher gegen jenes wiffenschaftliche Vorurtheil gefprochen hatte. *)

Dafs Des Cartes den Jordano Bruno gar nicht ftudiert, beweift, glaube ich, das Faktum, dafs er nach ihm fein System bilden konnte.

*) *Anmerkung zu den Worten: „So würde er — gefprochen hatte.*

Unter allen philofophifchen Unternehmungen des berühmten Bako hat vielleicht keine deffen Zeitalter fo fehr in Erftaunen gefetzt, keine fo grofse ausgezeichnete Wirkungen auf daffelbe hervor gebracht, als feine Verbannung der Endurfachen aus der Phyfik und Wiedereinfetzung der wirkenden Urfachen in ihre durch jene usurpirten Rechte.

Unge-

Ungemein witzig drückte er in wenig Worten sein großes Thema über diesen Gegenstand aus: „Die Endursachen, sagte er, sind unfruchtbar, und gebähren nie, gleich Jungfrauen, welche Gott geweiht sind.“ Er übersehe den Nachtheil ganz, welchen der Gebrauch der Endursachen in der Erklärung der Natur nothwendig verursachen muß. Seine klassische Stelle über diesen Gegenstand: *de augment. scient. III. IV.* wird immer merkwürdig bleiben; er zeigt sich hier vollkommen als einen Denker, der über sein Zeitalter sehr erhaben war. „*Tractatio causarum finalium in physicis, sagt er, inquisitionem causarum physicarum expulit et dejecit, effecitque, ut homines in istiusmodi speciosis et umbratilibus causis acquiescerent, nec inquisitionem causarum realium et vere physicarum strenue urgerent, ingenti scientiarum detrimento. Etenim reperio, hoc factum esse non solum a Platone, qui in hoc litore semper anchoram figit, verum etiam ab Aristotele, Galeno et aliis, qui saepissime etiam ad illa vada impingunt. Etenim qui causas adduxerit hujusmodi, palpebras cum pilis pro sepi et vallo esse, ad munimentum oculorum, aut corii in animalibus firmitudinem esse ad propellendos calores et frigora; aut ossa pro columnis et trabibus a natura induci, quibus fabrica corporis innitatur, aut folia arborum emitti, quo fructus minus patiantur a sole et vento: aut nubes in sublimi fieri, ut terram imbribus irrigent aut terram densari et solidari, ut statio et mansio sit animalium et alia similia: is in*

metaphysicis non male ista allegarit, in physicis autem nequaquam. Immo, quod coepimus dicere, hujusmodi sermonum discursus, instar remorarum, uti fingunt, navibus adhaerentium scientiarum quasi velificationem et progressum retardarunt, ne cursum suum tenerent, et ulterius progredirentur: et jam pridem effecerunt, ut physicarum causarum inquisitio neglecta deficeret ac silentio praeteriretur. Quapropter philosophia naturalis Democriti et aliorum, qui deum et mentem a fabrica rerum amoverunt; et structuram universi infinitis naturae praelusionibus et tentamentis attribuerunt, et rerum particularium causas, materiae necessitati, sine intermixture causarum finalium, assignarunt; nobis videtur, quatenus ad causas físicas, multo solidior fuisse, et altius in naturam penetrasse; quam illa Aristotelis et Platonis; hanc unicam ob causam, quod illi in causis finalibus nunquam operam triverunt; hi autem eas perpetuo inculcarunt. Neque haec eo dicimus, quod causae illae finales verae non sint, et inquisitione admodum dignae, in speculationibus metaphysicis, sed quia, dum in physicarum causarum possessiones occurrunt et irruunt, misere eam provinciam depopulantur et vastant. Alioquin, si modo intra terminos suos coerceantur; magnopere hallucinantur, quicunque eas physicis causis adversari aut repugnare putent. Nam causa reddita, quod palpebrarum pili oculos muniant, nequaquam sane repugnat alteri illi, quod pilositas soleat contingere humiditatem orificiis, neque causa reddita, quod coriorum in animalibus firmitudo pertinet ad

coeli

coeli injurias propulsandas, adversatur illi alteri, quod illa firmitudo sit ob contractionem pororum, ex intimis corporum, per frigus et depraedationem aeris. Et sic de reliquis: conspirantibus optime utrisque causis, nisi quod altera intentionem, altera simplicem conventionem denotet.

Bakon ahndete, daß man doch wohl dieses Urtheil über den Mißbrauch der Endursachen in der physischen Naturerklärung als gefährlich für die Religion ansehen dürfte. Er setzte also ausdrücklich hinzu: *Neque vero ista res in dubium vocat providentiam divinam, aut ei quidquam derogat, sed potius eandem miris modis confirmat et evehit. Nam sicut in rebus civilibus prudentia politica fuerit multo altior et mirabilior, si quis opera aliorum, ad suos fines et desideria, abuti possit, quibus tamen nihil consilii sui impertit, (ut interim ea agant, quae ipse velit, neutiquam vero, se hoc facere intelligant,) quam si consilia sua cum administris voluntatis suae communicaret: sic dei sapientia effulget mirabilius, cum natura aliud agit, providentia aliud elicit; quam si singulis schematibus, et motibus naturalibus, providentiae characteres essent impressi. Adeo ut tantum absit, ut causae physicae homines a deo et providentia abducant, ut contra potius philosophi illi, qui in eisdem erudiendis occupati fuerunt, nullum exitum rei reperiant, nisi postremo ad deum et providentiam confugiant.* Allein diese Rechtfertigung befriedigte seine Gegner nicht, welche vielmehr fortführen, die Bakoni-

sche Philosophie von dieser Seite für unvereinbar mit der Religion zu halten; ein Schicksal, welches nachher den Des Cartes auch traf, unerachtet auch er die Ungefährlichkeit seiner Meinung nachdrücklich betheuerte. Ich kann hier nicht umhin eine Bemerkung beyzubringen.

Man pflegt gemeiniglich diejenigen entweder für boshaft, oder für zu ängstlich fromm, oder auch endlich für kurzsichtig zu halten, welche erklärten, die Verbannung der Endurthen aus dem Gebiete der phyfischen Naturerklärung begünstige den Unglauben. Ich läugne nicht, daß bey vielen, ja bey den meisten der Grund dieser philosophischen Verketzerung in einer von jenen drey Eigenschaften liegen mochte. Allein sollten nicht Einige auch durch das Verfahren der Urheber jener Verbannung selbst, vielleicht durch eine wesentliche Lücke ihrer Theorie, vielleicht wohl gar durch den Mangel des wichtigsten Grundes zum Erweise derselben, veranlaßt worden seyn, derselben ihren Beyfall zu versagen? Und wenn denn auch Bakon und seine Nachfolger in ihrer Thesis Recht hatten, sollten nicht auch gewisse Gegner Recht gehabt haben, an der Wahrheit derselben zu zweifeln, weil die Deduktion der Rechtmäßigkeit jener Thesis fehlte?

Wenn

Wenn ich den Satz aufstelle: „Erforsche und erkläre die Natur nur nach dem Gesetze der wirkenden Ursachen, und nimm hier nie deine Zuflucht zu dem Prinzipie der endursachlichen Verknüpfung der Dinge; verwirf aber dieses Prinzip nicht, sondern bediene dich dessen in der Metaphysik, zum Erweise, oder wenigstens zur Bekräftigung religiöser Wahrheiten;“ so muß dieser Satz so lange paradox scheinen, als ich noch nicht gezeigt habe, mit welchem Rechte jedes von diesen Prinzipien sein eigenthümliches Gebiet behauptet, und wie, unerachtet keines einen Eingriff in das Gebiet des andern thun darf, dennoch beyde zusammen in einem und demselben Erkenntnißvermögen bestehen, ihre volle Gültigkeit haben, und gleich wesentliche Grundlagen für das System des menschlichen Erkenntnisses sind. Dieß aber nun wirklich zu zeigen, wird nichts geringeres erfordert, als eine scharfe Kritik des gesammten Erkenntnißvermögens. Indem diese die Verstandesgrundsätze, welche Bedingungen aller Erfahrung und alles Erkennens der Natur sind, systematisch aufstellt, aber auch der Urtheilskraft ihre eigenthümlichen Prinzipien, wornach sie über Zwecke in der Natur reflektirt, für das Bedürfnis der moralischen Vernunft sichert; so liefert sie die Deduktion der Rechtmäßigkeit

jenes Satzes, nur mit der Einschränkung, daß nach derselben Endzweck und Zwecke nur Gegenstände der Reflexion und des Glaubens sind. Wenn es wahr ist, daß Kant allein der Beginner und Vollender jenes großen Geschäftes ist, so wird man zugestehen müssen, daß Bakons berühmte Verwerfung der Endursachen in der physischen Naturforschung, und Behauptung eben derselben in der natürlichen Theologie, durch ihn erst in ihrer ganzen Rechtmäßigkeit begriffen werden kann. So lange aber dieß nicht möglich war, konnte man es seinen Gegnern nicht verdenken, daß sie diese Theorie für grundlos hielten, und argwohnten, die Zueignung der Endursachen an die Metaphysik sey nur ein Kunstgriff, um sich vor dem Verdachte der Irreligion zu sichern.

II.

E n t w u r f

d e r

G r u n d f ä t z e

d e s

absoluten Naturrechts.

Vorerinnerung.

Die folgende Skizze enthält eine Auswahl derjenigen Grundsätze, denen ich bereits seit mehrern Jahren im Vortrage des absoluten Naturrechts folgte. So wie ich mit Dank zugestehe, daß ich die Hauptideen davon dem großen Kant verdanke, so eigne ich mir dabey nichts weiter zu, denn das kleine Verdienst, sie, ohne fremde Beyhülfe, selbst entwickelt zu haben. Wenn ich hier noch gegen einen andern Gelehrten zu der wahresten Verehrung verpflichtet bin, so ist dieß vorzüglich gegen den scharfsinnigen Herrn Hufeland der Fall, dessen vortrefliches Lehrbuch ich meinen Vorlesungen zum Grunde lege, als ein Werk, welches, wenn es auch nicht immer zu den befriedigendsten Resultaten leitet, dennoch durchgängig den Geist des Selbstdenkens erweckt, und ihm eine interessante Richtung giebt. Meine Ideen

Ideen waren bereits entwickelt, als das kleine in vielen Stücken vortrefliche Lehrbuch des Herrn Schmalz erschien. Das genaue Studium des zweyten Theils der Reinholdischen Briefe über die Kantische Philosophie habe ich mir auf eine Zeit vorbehalten, wo mir diejenige Muße nicht fehlt, welche die Lektüre eines so wichtigen Werks erfordert.



E r s t e s K a p i t e l

Begriff des Naturrechts und
seiner Theile.

I.

Das Naturrecht ist die Wissenschaft der äußerlichen Zwangsrechte des Menschen, wie fern sie bloß durch Anwendung der sittlichen Prinzipien der Vernunft auf die Verhältnisse vernünftig sinnlicher Wesen mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit erkannt werden.

II.

Das Naturrecht ist ein Theil der Philosophie, und zwar ein besonderer der angewandten Sittenlehre, im weiteren Sinne.

III.

So wie die Kritik der praktischen Vernunft die Möglichkeit reiner Prinzipien

zipien der Vernunft für alle freye Handlungen zeigt, und defshalb mit Recht den Namen einer Propädevtik aller moralifchen Wiffenfchaften verdient, fo fetzt auch das Naturrecht die Unterfuchungen und Resultate derfelben voraus.

IV.

Die Metaphyfik der Sitten ftellt das ganze Syftem reiner fittlicher Grundfätze und Begriffe dar, und entwickelt blofs mit Rückficht des allgemeinen Verhältniffes der aus Vernunft und Sinnlichkeit beftehenden Naturen, die Pflichten und Rechte der Menfchheit. Das Naturrecht fetzt alfo die Unterfuchungen und Resultate diefer Wiffenfchaft voraus.

V.

Um das Wefen des Naturrechts zu beftimmen, bedürfen wir nicht der Annahme irgend einer Hypothefe über den fogenannten Naturftand. Vielmehr ift es für Wahrheit und Aufklärung ficherer, Vorausfetzungen diefer Art ganz zu entfernen.

Einige Erläuterungen über diese Sätze.

§. 1. Die Wissenschaft der äusserlichen Zwangsrechte.

Was ist ein Zwangsrecht überhaupt?
Was ist ein äusserliches Zwangsrecht?

So wie Pflicht dasjenige Verhältniß gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft ausdrückt, nach welchem sie von derselben als unbedingt nothwendig gefordert werden, so deutet Recht das von dem vorigen gar sehr verschiedene Verhältniß gewisser Handlungen zur moralischen Vernunft an, nach welchem die Möglichkeit derselben von ihr zugelassen ist. Zwingen heisst, sich einer gewaltsamen Einschränkung der physischen Freyheit des Andern als Mittels bedienen, ihn wider seinen Willen zu einem Entschlusse zu bestimmen. *) Zwangsrecht ist die in der Vernunft gegründete Befug-

*) Vielleicht würde der Begriff des Zwanges für das Naturrecht passender so gefasst, daß man überhaupt sagte: Zwingen heisse: sich einer willkührlichen Behandlung der physischen Natur des Andern wider dessen Willen, als Mittels zu eigenen Zwecken bedienen. Zwar dürfte der Sprachgebrauch mit Grund etwas gegen diese Erklärung einwenden; allein der Begriff muß unstreitig in dieser Weite gefasst werden, wenn alle durch das Recht der Natur zugelassene Ge-

fugnifs, einen Andern durch Einschränkung seiner physischen Freyheit wider seinen Willen zu einem Entschlusse zu bestimmen. Das äußerliche Zwangsrecht wird dem innerlichen entgegen gesetzt. Das innerliche Zwangsrecht ist die durch Vernunft bestimmte Befugnifs zum Zwange, ohne Beziehung auf eine äußerliche That, welche dieselbe möglich machte. Das äußerliche Zwangsrecht ist die durch Vernunft bestimmte Befugnifs zum Zwange, unter der Bedingung eines vorgegangenen durch die Vernunft verbotenen Zwanges von Seiten des Andern. Dem äußerlichen Zwangsrechte des Angegriffenen entspricht von Seiten des Angreifenden die Unbefugnifs sich gewaltsam zu widersetzen, welche schlechterdings durch keine Voraussetzung desselben in Beziehung auf das innerliche Recht des Angegriffenen, (z. B. daß es durch eine Pflicht aufgehoben worden,) wegfallen kann. In dieser Hinsicht sind äußerliche Zwangsrechte von unwandelbarer Strenge.

Durch

waltanwendung unter ihn gebracht werden soll. Es giebt Fälle, wo die rechtmässige Gewaltanwendung sich nicht auf Hervorbringung eines Entschlusses bezieht, z. B. wenn wir rechtmässig tödten, rechtmässig den Andern ausser Gebrauch seiner äußern Freyheit setzen. Vielleicht wäre überhaupt das Wort Gewalt, Gewaltanwendung, schicklicher als jenes des Zwanges.

Durch Anwendung — vernünftig-
finnlicher Wesen.

Die Grundsätze des natürlichen Zwangs-
rechts lassen sich keinesweges aus der bloßen
reinen Vernunft entwickeln. Der Mensch muß
hier als Mensch, d. i. als vernünftig-finnliches
Wesen betrachtet werden; denn nur aus dem
Verhältnisse der Vernunft zur Sinnlichkeit ist es
möglich das wahre Wesen des Zwangsrechtes
darzuthun. Herr Reinhold hat dieses mit der
ihm eignen Schärfe aus einander geestzt, indem
er sich nur statt der Worte Vernunft und Sinn-
lichkeit der Ausdrücke des uneigennützig- und
eigennützig- Triebes bedient. „Die Grund-
begriffe von Pflicht und Recht, sagt er, in sei-
nen Briefen S. 204 lassen sich nur aus dem Ver-
hältnisse des uneigennützig- Triebes zum
eigennützig- , aber aus keinem dieser Triebe,
einzeln und für sich selbst betrachtet, und folg-
lich weder aus der Vernunft, noch aus der
Selbstliebe einseitig ableiten.“

§. 4. Das ganze System reiner sittli- cher Grundsätze und Begriffe.

Die rechtlichen Begriffe der Vernunft
sind sittliche Begriffe, und, indem die Meta-
physik der Sitten dieselben entwickelt, liefert sie
die wichtigste Vorarbeit für das Naturrecht.
Ich kann hier ein Bekenntniß nicht zurückhal-

ten: daß mir alle bis jetzt versuchte Methoden der Deduktion des Begriffes Recht unbefriedigend scheinen. Herr Schmid sagt in seiner Metaphysik der Sitten: „Recht im moralischen Sinne ist, was durch die sittliche Nothwendigkeit selbst als sittlich möglich, folglich „als eine sittlich nothwendige Befugniss „bestimmt ist; die Bedingung der Möglichkeit „des sittlich Nothwendigen; das, was voraus „gesetzt wird, um sittlich handeln zu können.“ Allein ich begreife nicht, wie durch die sittliche Nothwendigkeit etwas bloß als sittlich möglich bestimmt seyn könne; vielmehr scheint mir, daß aus sittlicher Nothwendigkeit sich immer wieder nur sittliche Nothwendigkeit bündig ergebe. Eine sittlich nothwendige Befugniss scheint mir eben so widersprechend, als die Zusammenschmelzung von Sollen und Dürfen zu Einem moralischen Verhältnisse. So wie aus allem Sollen wieder nur Sollen folgen kann, so kann sittliche Nothwendigkeit auf keine Weise in bloße sittliche Möglichkeit übergehn. Herr Reinhold hat sich in seinen Briefen gegen diese falsche Ader der Metaphysik der Sitten mit Nachdruck erklärt. Allein, er scheint dennoch das eigentliche Problem selbst nicht gelöst zu haben. Bey allen den scharfen Bestimmungen des Begriffes Recht, die er aufstellt, vermisse ich immer noch eine bündige Deduktion desjenigen Ver-

Verhältnisses eines Willens zur Vernunft, welches jener Begriff ausdrückt. Wenn wir wirklich von dem Herrn Hufeland eine neue Ausgabe seines Lehrbuchs des Naturrechts zu hoffen haben, so dürfen wir voraussetzen, daß dieser vortrefliche Denker, welcher ebenfalls das Recht aus der Pflicht, das Dürfen aus dem Sollen ableitet, seine Grundsätze in diesem Stücke einer neuen Prüfung unterworfen wird, die ihn vielleicht zu der wahren Deduktion überführt, welche wir jetzt noch nicht besitzen.

§. 5. Annahme irgend einer Hypothese über den sogenannten Naturstand.

Mit Recht führte Herr Hufeland in seiner Schrift über den Grundsatz des Naturrechts den Mißbrauch mannigfaltiger Hypothesen über den Naturstand als eine Hauptursache der verspätigten Ausbildung des Naturrechtes an.

Er selbst bedient sich zwar sogleich bey Erklärung des Naturrechts des Begriffes vom Naturstande, allein in der That auf eine Weise, wodurch sein Verschulden kein Mißverständniß erfolgen kann. „Der Naturstand, sagt er im „angeführten Werke: welchen wir hier brauchen, ist jetzt nicht mehr wirklich, vielleicht

„nie so wirklich gewesen, als wir ihn uns denken, und darf es auch zu unserm Zwecke keinesweges seyn. Wir brauchen nämlich in den Naturrechtswissenschaften einen doppelten Stand der Natur; einen, welcher den Menschen betrachtet, wie er seyn soll, und den andern, welcher auf Erfahrung gebaut ist, und zeigt, wie der Mensch ist. Jener ist der Naturstand, den man im eigentlichen Naturrechte vor Augen hat. Je aufgeklärter, vollkommener und ausgebildeter man sich den Menschen in demselben denkt, um desto mehr ist für die Bearbeitung des Naturrechts gewonnen; denn um desto mehr Seiten hat der Mensch, wo er berührt werden kann, und um desto genauer kann man ihm seine Rechte bestimmen. Die einzige Bedingung unsers Naturstandes ist, daß die Menschen darin in keinem andern Verhältnisse stehen, als, welches von Natur da ist, und daß sie also keine Rechte über einander haben, ohne Obern, und ohne alle selbst aufgelegte Verbindlichkeit sind, und das Naturrecht soll dann die Rechte des Menschen lehren, welche er, wenn er in diesem Naturstande lebte, d. i. vor aller Verbindung durch Verträge und in Gesellschaften haben würde.“ So die Sache gefaßt, giebt der Begriff des Naturstandes nicht nur keine in ihm gegründete Veranlassung zur Verwirrung wichtiger Wahrheiten, sondern kann auch gewiß sehr zweckmäßig

fig

fig zur Leitung dienen. Allein mir scheint er dennoch, nach vollständiger und bestimmter Entwicklung der Grundsätze des Naturrechts aus den unwandelbaren Prinzipien der moralischen Vernunft selbst, keinesweges nothwendig, höchstens ein Mittel zu seyn, die Evidenz jener Grundsätze anschaulicher zu machen.

Ich füge hier einige Ideen über den Naturstand bey, welche vielleicht zur Auseinandersetzung der Sache nicht undienlich seyn dürften.

a.

Unfre moralische Vernunft bestimmt uns, einen primitiven Zustand der Menschheit anzunehmen, welcher in Beziehung auf die Bestimmung derselben vollkommen zweckmäfsig war. Allein sie dringt uns keine Vorstellungsart desselben mit Nothwendigkeit auf, und es würde demnach Vermessenheit seyn, sich für eine solche dogmatisch zu erklären. Auf keine Weise könnten aus irgend einer Voraussetzung dieser Art sittliche und rechtliche Prinzipien abgeleitet werden.

Die Annahme eines primitiven Zustandes der Menschheit ist mit der Annahme eines Weltanfangs und eines Gottes nothwendig verknüpft,

und wie fern die Vernunft eine Erschaffung der Welt nicht anders, als zu dem Entzwecke des heiligen Willen Gottes annehmen kann, so muß sie auch den primitiven Zustand der Menschheit als vollkommen zweckmässig für die Bestimmung desselben denken. Sie würde aber ganz ihre Gränzen vergessen, wenn sie aus eigener Kraft die Form dieses Zustandes zu bestimmen gedächte, und es würde philosophischer Despotismus seyn, irgend eine Vorstellungsart desselben Andern aufdringen zu wollen.

Damit sage ich aber keinesweges, daß diejenigen thöricht gehandelt und ihr Talent verschwendet haben, welche Hypothesen über den Naturstand in jener Beziehung aufstellten. Der Reitz der Wissbegier ist so groß, daß selbstdenkende Köpfe sich zur Bildung einer Idee davon gedrungen fühlen müssen, und, wenn solche Vorstellungsarten nur nicht für Dogmen oder Glaubensartikel ausgegeben werden so können sie in mancher Rücksicht nützlich werden. Indessen möchte die Form des primitiven Zustandes der Menschheit auch noch so übereinstimmend mit den moralischen und teleologischen Prinzipien gebildet seyn, so liegt es doch am Tage, daß sie als keine Erkenntnisquelle für sittliche und rechtliche Grundsätze angesehen werden kann. Erstlich kann überhaupt eine bloße Hypothese nie Erkenntnisquelle seyn.
Dann

Dann setzt eine nach den moralischen Prinzipien gebildete Hypothese diese Prinzipien schon voraus, welche also aus einer höhern, für sich bestehenden Quelle fließen müssen, welche die reine Vernunft selbst ist.

Herr Platner hat in seiner Moralphilosophie eine Hypothese über den primitiven Zustand aufgestellt, welche, wie mir scheint, den moralischen und teleologischen Prinzipien angemessener ist, als jede andre. Allein gewiss war es nie die Idee dieses Weltweisen, sich derselben, als einer Erkenntnisquelle zu bedienen.

b.

Die Data der Geschichte reichen nicht zu, um sich durch dieselben eine gegründete, unbezweifelte Vorstellungsort des primitiven Zustandes der Menschheit zu bilden, und aus dem Ganzen der Weltgeschichte erhellt so wenig von dem Gange des göttlichen Plans für die Welt, daß man daraus nicht abnehmen kann, wie jener Zustand gewesen. Ganz chimärisch ist es, durch Züge, zusammengestoppelt aus Beschreibungen wilder Nationen, ein Gemählde davon entwerfen zu wollen.

Wenn man in wissenschaftlicher Rücksicht den Naturstand schildert, um vermittelt dieses Begriffes zu erkennen, welche Rechte dem Menschen ohneirgend einen willkührlichen Vertrag und Einrichtung der bürgerlichen Gesellschaft zukommen, so irrt man sehr, wenn man den Menschen aufser dem Staate schildert nach der gewöhnlichen Handlungsweise desselben, als eines Wesens, dessen Vernunft den Reitzen der Selbstsucht und Leidenschaften unterliegt. Die Frage ist nicht: wie mag der Mensch im Naturstande zu handeln pflegen? sondern; wie soll der Mensch auch aufser aller bürgerlichen Gesellschaft handeln? Indem ich diese Frage beantworte, stelle ich mir den Naturmenschen unter den Gesetzen der moralischen Vernunft vor, und bestimme nach diesen das Wesen, den Umfang und die Heiligkeit seiner Rechte. Hier kommt nun alles auf reine, bestimmte und vollständige Darlegung von Vernunftgrundsätzen an. Die Hypothese des Naturmenschen hat nur den Vorthail, die Sache lebhafter darzustellen.

Nach

Nach den angegebenen Grundsätzen läßt sich der Werth mannigfaltiger Hypothesen über den Naturmenschen für das Naturrecht bestimmen.

d.

Ganz unbrauchbar für das Naturrecht sind jene Dichtungen, wo man den Menschen im Naturstande bloß als selbstfüchtiges, thierisch kluges Wesen darstellt.

Von dieser Art ist Hobbesens Hypothese. Dieser Weltweise faßt den Menschen außer dem Staate nach dem Gesichtspunkte seiner gewöhnlichen Handlungsweise, als eines Wesens, welches fähig und geneigt ist, seiner Selbstsucht alles aufzuopfern. Die vorgeblichen rechtlichen Prinzipien, welche Hobbes auf diesem Wege entwickelt, können nichts anders als Maximen der Klugheit seyn. Das Recht der Vernunft wird ganz dadurch aufgehoben. Man höre seine eigenen Worte: (*de Cive.*)

Juris nomine nihil aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi. Itaque juris naturalis fundamentum primum est; ut quisque vitam et membra sua, quantum potest, tueatur.

Qui jus ad finem habet, habet item jus ad media. Unusquisque igitur jus habet utendi omnibus mediis
et

et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest.

Utrum autem media ad finem necessaria sint, ipse jure naturali judex est.

Natura dedit unicuique jus in omnia. Omnia habere et facere in statu naturae omnibus licet.

Mensura juris in statu naturali est utilitas.

Jus in omnia commune minime utile hominibus fuit, effectus ejus, ac si nullum.

Alter jure invadit, alter jure resistit.

Status hominum naturalis, antequam in civitatem coiretur, bellum fuit omnium in omnes.

Wenn ich indessen der Hobbefischen Hypothese alle Tauglichkeit abspreche, Grundsätze des Naturrechts daraus zu entwickeln, so läugne ich damit ihre Brauchbarkeit, ja ihre Nothwendigkeit für das allgemeine Staatsrecht keinesweges. In Beziehung auf dieses, möchte ich sagen, ist sie mehr als Hypothese; denn sie stellt den Grund der Entstehung der Staaten, wie mir scheint, aus dem einzig wahren Gesichtspunkte dar.

e.

Unbrauchbar für das Naturrecht sind jene Hypothesen, wo man den Menschen im Naturstande als ein Wesen darstellt, gegen die Moralität gleich-

gleichgültig, und nur mit den physischen Anlagen begabt, welche die moralische Vernunft unterstützen können, als z. B. Sympathie.

Ich beziehe mich hier vorzüglich auf die Schilderung des Naturmenschen von Rousseau, (*sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes*,) welcher ich überhaupt in keiner Rücksicht den Werth beylegen kann, welchen Andre ihr so übertrieben zueignen. Bey ihr zeigt es sich, scheint mir, ganz deutlich, daß Rousseau von der moralischen Vernunft gar keine aus einander gesetzte Begriffe hatte. Wie hätte er sonst sagen können, daß unter jenen Naturmenschen *aucune sorte de relation morale, ni de devoirs connus* Statt finden, daß die Vernunft nur die ohnehin ausschweifende Selbstliebe erhöhe, und den Menschen aus einem von Natur sympathetischen Wesen in ein egoistisches verwandle?

f.

Keine Anwendung auf das Naturrecht lassen diejenigen Hypothesen zu, in welchen die muthmaßliche allmähliche Entwicklung der moralischen Anlagen dargestellt wird.

Ich habe bereits im vorigen der Hypothese des Herrn Platner in seinen Aphor. II. Thl. gedacht. Herr Kant hat eine ähnliche geliefert,

fert, Berl. Monatschr. 1786. Januar I. Muth-
maßlicher Anfang der Menchengeschichte.

g.

Unbrauchbar find auch jene Hy-
pothesen, welche den Naturmenschen
unter dem Einflusse moralischer Ge-
setze darstellen, aber auf keinen be-
stimmten und reinen Begriffen von
moralischer Vernunft ruhen.

Dies ist der Fall bey Puffendorf. Dieser
Weltweise ist indessen in einigen Stellen seines
Werkes *de I. N. et G. L. II.* der Wahrheit sehr nahe
gekommen. „*Est porro et hoc probe observandum,*
hic agi non de statu naturali animantis, quod solo impe-
tu et inclinationibus animae sensitivae regatur, sed cu-
jus pars praecipua et cui in ceteras facultates regimen
sit ratio; quae etiam in naturali statu communem, eam-
que firmam et uniformem habet mensuram, rerum nempe
naturam, quae sese saltem circa generalia vivendi praecep-
ta, legemque naturalem suggerendam facilem admodum
praebet atque expositam. Et istius rationis usum legi-
timum haudquidquam excludere sed potius eum aliarum
facultatum operatione conjungere debet, qui statum na-
turalem hominis est rite designaturus. — — — Cum
status naturalis hominis usum rationis includat, non
potest quoque aut debet ab eo separari obligatio, quam
ratio subinde ostendat. Et quia quilibet homo in se ipso
deprehendere potest, bonum sibi esse, si ita se gerat, ut aliis
hominibus benevolis potius, quam infensis utatur, propter
natu-

naturae similitudinem, facile praesumere potest, alios quoque paria sentire. Ac ideo male circa designandum eundem statum praesupponitur, homines saltem plerisque ductum rationis, quam natura supremam actionum humanarum directricem constituit, negligere, adeoque male status naturalis vocatur, quem neglectus aut abusus principii maxime naturalis producit.

Puffendorf dachte den Naturmenschen allerdings unter dem vollkommenen Einflusse der Vernunft; sein Gemählde des Naturstandes mußte also dem Hobbesischen ganz entgegen gesetzt seyn. War Hobbesen, welcher den Naturmenschen unter dem überwiegenden Einflusse der Selbstsucht dachte, der Naturstand nichts anders als eine Periode des allgemeinen Kriegs Aller gegen Alle, so mußte er im Gegentheile Puffendorfen, welcher den Naturmenschen als gehorchend der Gesetzgebung der Vernunft annahm, ein Stand des Friedens und harmonischer Geselligkeit seyn. Puffendorfs Bestreitung der Hobbesischen Hypothese hat gewiß den Werth der Gründlichkeit in höherm Grade, als die Gegenbemerkungen Rousseaus, welcher dem Naturmenschen alle moralische Beurtheilung nach Vernunftbegriffen abspricht, und ihn als ein der Börsheit unfähiges Wesen darstellt, weil er nicht wisse, was gut seyn heisse. Nur fehlten Puffendorfen bestimmte Begriffe der moralischen Vernunftprinzipien, und immer verwechselte

felte er bloſſe Maximen der Klugheit mit Grundſätzen der Sittlichkeit und Gerechtigkeit.

h.

Wenn eine Idee des Naturſtandes für das Naturrecht fruchtbar ſeyn kann, ſo iſt es nur die, wo man ſich den Menſchen außer allen Verhältniſſen der bürgerlichen Geſellſchaft und des Staates, unter dem vollkommenſten reinſten Einflusse der moralischen Vernunft, begabt mit der größten gedenkbaren Freyheit und Stärke vorſtellt. Aus dieſer Vorſtellung ergiebt ſich das Ideal eines durch die freye Kraft der Vernunft vollkommen gerechten Menſchen, der, um dieſs zu ſeyn, keines äußern Zwanges bedarf. Der Zweck dieſer Idee kann nicht ſeyn, Grundſätze der Gerechtigkeit daraus abzuleiten: vielmehr ſetzt ſie dieſe voraus; ſie gewährt bloß den Vortheil einer gewiſſermaßen anſchaulichen lebendigen Darſtellung. Das Naturrecht kann alſo bey feſtgeſetzten, vollſtändigen, reinen, beſtimmten Prinzipien, auch dieſer Idee entbehren; ſie iſt nicht weſentlich nothwendig.

Mir ſcheint, es ſey etwas zu unbeſtimmt von Herrn Hufeland ausgedrückt, wenn er ſagt: (Lehrſ. S. 8. §. 17.) „ich kann dem „Menſchen im Naturrecht ſo viel Aufklärung und Kultur beylegen, als ich „bey jeder Frage nöthig finde.“ Vielmehr muß der Menſch im Naturrechte mit un-

ein-

eingeschränkter Vernunftseinsicht von Pflicht und Recht gedacht werden.

7.

Das erste Geschäft des Naturrechts ist, diejenigen äußern Zwangsrechte des Menschen darzustellen, welche sich unmittelbar und ohne Voraussetzung einer Handlung aus dem Charakter seiner Persönlichkeit ergeben. Man nennt diesen Theil der Wissenschaft das absolute, oder ursprüngliche Naturrecht, *jus naturae theticum, absolutum, primum, connatum*.

8.

Aus den ursprünglichen äußern Zwangsrechten des Menschen ergiebt sich derselben Berechtigung zu Handlungen, wodurch neue abgeleitete äußere Zwangsrechte begründet werden, diese sind Zueignung und Besitznehmung freyer Sachen, und Vertragsschließung mit seinen Mitmenschen. Der Inbegriff der daraus folgenden äußern Zwangsrechte heist *jus naturae hypotheticum, secundarium, adventitium, acquisitum*.

G

9. Wenn



9.

Wenn die Lehre von denen durch Verträge entstehenden äußern Zwangsrechten auf den Begriff der Gesellschaft überhaupt angewendet wird, so entsteht dadurch das sogenannte allgemeine Gesellschaftsrecht, *jus sociale universale*.

10.

Man nennt den Inbegriff der angegebenen drey Lehren das Naturrecht im engeren Sinne.

11.

Aus der Natur und den Verhältnissen vernünftig - sinnlicher Wesen ergiebt sich einer Seits die physische Nothwendigkeit des Daseyns des Staates, andrer Seits die moralische Nothwendigkeit einer vollkommenen vernunft- und zweckmäßigen Einrichtung desselben.

12.

Wenn die Vernunftgrundsätze für die äußern Zwangsrechte der Menschen angewendet werden auf die Verhältnisse der ausmachenden Mitglieder eines Staates, als solcher, so entsteht

steht das allgemeine Statsrecht, *jus publicum universale*.

13.

Wenn dieselben Vernunftgrundsätze angewendet werden auf die Verhältnisse eines Staates zu Staaten, und Menschen aufser ihm, so entspringt das allgemeine Völkerrecht, *jus gentium universale*.

14.

Wenn das Naturrecht auch diese beyden Wissenschaften befaßt, so nennt man es Naturrecht im weitern Verstande.

Herr Hufeland fügt zu dem Naturrechte in weitem Sinne noch eine Wissenschaft an, welche er das allgemeine bürgerliche Recht nennt. Dieses trägt, nach seiner Bestimmung, die Veränderungen in den Rechten einzelner Menschen gegen einander, die durch den Eintritt derselben in den Staat geschehen oder nothwendig gemacht sind, und die Grundsätze über das Recht des Staates, sie zu ändern, vor. Er beantwortet also hier drey Fragen: 1) Was verändert der Eintritt in den Staat an den Rechten der einzelnen Menschen? 2) Was darf der Staat an den Rechten der Einzelnen ändern? 3) Was muß der Staat an den Rech-

ten der einzelnen Menschen ändern? Ich kann nicht läugnen, daß es mir scheint: 1) als ob die Beantwortung aller dieser Fragen bereits im allgemeinen Staatsrechte enthalten sey, und wesentlich dazu gehöre; 2) als ob die spezielle Ausführung der Resultate jener Beantwortung in den Kreis auch nicht einmal des im weitern Sinne genommenen Naturrechts gezogen werden könne, da sie Erkenntnißquellen voraussetzt, welche dieser Wissenschaft fremd sind.

I. a) Wenn gefragt wird: was verändert der Eintritt in den Staat an den Rechten der einzelnen Menschen, so erfolgt die Antwort aus den bloßen Grundverträgen, auf denen ein Staat ruht. b) Wenn gefragt wird: was darf er ändern, so ergiebt sich die Antwort unmittelbar aus derselben Quelle. c) Wenn endlich gefragt wird: was muß er ändern, so folgt die Entscheidung aus der Entwicklung der nothwendigen Mittel für den Zweck des Staates.

II. Um die Resultate dieser Fragen im Speziellen fortzuführen und anzuwenden, sind ungemein viele Erfahrungskenntnisse nöthig in Beziehung auf die sämtlichen äußern Bedürfnisse und Verhältnisse zusammen lebender Menschen, und die angewandte Wissenschaft, welche jenes Geschäft unternimmt, scheint gegen das Naturrecht im weitern Sinne ganz heterogen zu seyn, da dieses die für Staaten nothwendigen Rechte nur entwickelt, wie fern, und wie weit sie sich
aus

aus dem bloßen Begriffe des Staats ergeben. Der ganze Gegenstand scheint mir in das Gebieth der Politik zu gehören, und eine kürzere Darstellung desselben etwa in einer Propädevtik des positiven bürgerlichen Rechtes seinen zweckmäßigen Platz zu finden.

Zweytes Kapitel.

Nutzen des Naturrechts.

I.

Da die Fragen, deren Beantwortung Gegenstand des Naturrechts ist, in dem Wesen der Vernunft selbst gegründet sind, da sie sich auf Verhältnisse des Menschen zu dem Menschen beziehen, welche nach der Verfassung unsrer Natur nothwendig und unausbleiblich sind; so muß es für dringendes Bedürfnis jedes denkenden Kopfes angesehen werden, über die Fragen jener Wissenschaft durch gründliches Denken zur Entscheidung zu kommen.

2.

Der Mensch kann überhaupt ohne genaue Kenntniss der Rechte, und im besondern ohne gegründete Einsicht der äufsern Zwangsrechte, die allen Wesen seiner Gattung zukommen, nicht einig mit sich selbst seyn.

3.

Menschen, welche in Staaten unter dem Einflusse positiver Gesetze aufwachsen, gewöhnen sich insgemein nur mechanisch an eine äufsere Legalität in ihren Handlungen, und werden nur zu leicht verführt, die Willkühr der Gesetzgeber als den höchsten Grund der unter Menschen gültigen Rechte und Pflichten anzusehn.

4.

Kein Wunder, wenn sie, sobald sie nur sich dem Zwange der Gesetze auf eine feine Weise entziehen, und den Strafen ausweichen können, Pflicht und Recht auf alle nur mögliche Art verletzen.

5.

Jeder Mensch, welcher die Rechte des Menschen nicht durch Vernunft aner-

anerkennt, ist, bey der größten äußern Legalität, für seine Mitmenschen gefährlich.

6.

Der Staat ist nach den Verhältnissen der menschlichen Natur nothwendig. Menschen verlieren durch den Eintritt in denselben keines ihrer ursprünglichen Rechte, setzen sich aber dadurch in Verhältnisse, aus welchen neue Pflichten und Rechte entspringen.

7.

Diese Verhältnisse, und die daraus entspringenden Pflichten und Rechte auf das genaueste zu kennen, ist für jeden denkenden Staatsbürger nothwendiges Bedürfnis. Er lernt dadurch besonders gerechte und ungerechte Forderungen nach zureichenden Gründen unterscheiden.

8.

Nur durch überzeugende Kenntniss der durch den Staat entstehenden Pflichten und Rechte bekommt der Staatsbürger das wahre bürgerliche Interesse, den wahren Patriotismus und Gemeingeist, der durch

die mechanische Anhänglichkeit an die positiven Gesetze keinesweges erfolgt.

9.

Unkunde der wahren Pflichten und Rechte, die unter den Mitgliedern des Staates Statt finden, macht Bürger allezeit unzuverlässig und gefährlich. Weder Mitbürger, noch der Staat, noch der Fürst sind vor solchen Bürgern sicher.

10.

Die wahre Vervollkommnung der bürgerlichen Gesellschaften ist nur durch weise Anwendung der Wahrheiten des Natur- und allgemeinen Staatsrechts möglich.

11.

Das Naturrecht, nach seinen wahren Prinzipien und in seinen richtigen Beziehungen dargestellt, ist an sich nie gefährlich, sondern immer heilsam. Gefährlich ist es nur, wenn es von falschen Grundfätzen hergeleitet, oder auf eine unrichtige Weise angewendet wird.

12.

Jedes System des Naturrechts ist höchst gefährlich, in welchem die Gesetze, der Selbstliebe untergeordnet werden.

13.

Durch Anwendung kann das Naturrecht vorzüglich dann gefährlich werden, wenn man die dadurch bestimmten rechtlichen Verhältnisse des Menschen im Zustande außer der bürgerlichen Gesellschaft, ganz unverändert und uneingeschränkt auf den Staat übertragen will.

14.

Das allgemeine Staatsrecht kann durch Anwendung gefährlich werden, wenn man das Ideal einer vollkommen vernunftmäßigen Staatsorganisation, welches darin aufgestellt wird, in gegebenen Staatsverfassungen der wirklichen Welt unbefonnen realisiren will.



Drittes Kapitel.

Einige Bemerkungen über die Geschichte des Naturrechts.

1.

Unerachtet bis zur Mitte des sechszehnten Jahrhunderts das Naturrecht nicht abgefondert behandelt worden ist, so würde man doch sehr irren, wenn man glaubte, die Wahrheiten desselben wären vor dieser Zeit gar kein Gegenstand des Nachdenkens und der Behandlung der Weltweisen und Rechtsgelehrten gewesen.

2.

Man kann die Perioden der wissenschaftlichen Behandlung des Naturrechts theilen: 1) in Hinsicht der mehr oder weniger scharfen Auffassung des Gegenstandes desselben; 2) in Hinsicht der mehr oder weniger reinen, vollständigen, bestimmten Aufstellung der letzten Grundsätze.

3.

Nimmt man bey der Eintheilung Hinsicht auf die mehr oder weniger scharfe Fassung des Objektes der Wissenschaften-

fenſchaft, ſo kann man ſehr wohl mit Herrn Hufeland die Zeit ſeit dem erſten Verſuche einer beſondern wiſſenſchaftlichen Abhandlung des Naturrechts *in die Vorzeit*, wo die Verſuche zu unvollkommen waren, um Intereſſe zu erregen, *in die Zeit der unbeſtimmten Behandlung*, da man Naturrecht von den angränzenden Wiſſenſchaften noch durch kein feſtes Merkmal unterſchied, und *in die Zeit der beſtimmten Behandlung* theilen, wo man den Zwang zum Unterſcheidungsmerkmal des Naturrechts machte. Die Vorzeit geht bis auf Grotius. Die Zeit der unbeſtimmten Behandlung bis auf Gundling und Gerhard, mit denen ſich die Epoche der beſtimmten Behandlung eröffnet.

4.

Sieht man aber auf die mehr oder weniger reine, vollſtändige Darſtellung der Prinzipien, ſo kann man nur zwey Epochen annehmen, die der unbeſtimmten Behandlung, welche bis auf Kant geht, und die der beſtimmten Behandlung, welche durch die Kantiſche Sittenphilophie eröffnet worden iſt.

5. Wenn

5.

Wenn die Geschichte der Wissenschaft pragmatisch seyn soll, so muß die Epoche der unbestimmten Behandlung in Rücksicht der Prinzipien, dargestellt werden nach der Tabelle sämmtlicher falschen Prinzipien, welche sich den Weltweisen aufdrangen, bevor das Vermögen einer reinen praktischen Vernunft durch Kant zergliedert worden war.

6.

So lange das reine praktische, oder das sittliche Vermögen der Vernunft noch nicht entdeckt und in seine Gesetze zergliedert war, ist es kein Wunder, wenn Einige dem Naturrechte, statt sittlicher Prinzipien, bloße Maximen der Klugheit unterlegten, es aus dem Triebe nach Leben, Sicherheit und Wohlfeyn ableiteten, (z. B. Thomafius in den *Fundam. I. N.* Puffendorf u. a.) Andre es auf dunkle Triebe bauten, (z. B. Rousseau,) Andre es auf Triebe bauten, welche die Prinzipien der Vernunft voraussetzen, und ohne reine Vorstellung derselben gar nicht begriffen werden können, (z. B. Gundling, Klaproth, Schmaus,) Andre

Andre es aus dem Willen Gottes herleitet, (wie z. B. Cocceji, Treuer, Köhler, Achenwall,) u. s. w. Ja es ist sogar kein Wunder, daß manche dem Naturrechte Grundfätze unterlegten, welche offenbar unfittlich sind.

6.

So lange die richtigen Prinzipien des Naturrechts noch nicht entdeckt waren, ist es kein Wunder, wenn allenthalben die Gränzen der Wissenschaft verwirret, bald bloße Liebespflichten als Zwangspflichten aufgestellt, bald wahre Zwangsrechte geläugnet wurden. In Ermangelung der richtigen Prinzipien einer philosophischen Wissenschaft ist es überhaupt nicht möglich ihren Inhalt bestimmt zu fassen. Daher kann man auch auf keinen Fall sagen, das Naturrecht habe vor Kant zu irgend einer Zeit geblüht, oder eine glänzende Zeit gehabt. Man erwartet die Epoche seines Flores noch, kann sie aber auch zuversichtlich hoffen, da dieser Weltweise den Weg zu den allein richtigen Grundfätzen eröffnet hat.

Man eignet mit Recht dem berühmten Gundling vorzüglich das Verdienst zu, das
Natur-

Naturrecht auf Zwangsrechte und Zwangspflichten eingeschränkt zu haben. Allein da er, in gänzlicher Ermangelung der reinen sittlichen Prinzipien und einer scharfen Einsicht des Verhältnisses der vernünftigen Natur zur sinnlichen, auch gar keine gründliche Deduktion des Begriffes eines Zwangsrechtes geben konnte; so möchte ich beynahe zweifeln, ob man sagen könne, daß er den wahren Gegenstand des Naturrechts, und mit ihm den Umfang und die Gränzen dieser Wissenschaft mit gehöriger Schärfe gefaßt habe.

Viertes Kapitel.

Ueber den Grundsatz des Naturrechts.

I.

Wenn das Naturrecht wirklich die Wissenschaft der äufsern Zwangsrechte des Menschen seyn soll, wie fern sie bloß durch Anwendung der Gesetze der praktischen Vernunft auf die Verhältnisse vernünftig-sinnlicher Wesen erkannt werden, so muß es seine Wahrheiten von einem Grundsatz

fatze

fatze ausführen, aus welchem sich, mittelbar oder unmittelbar, alle Zwangsrechte des Menschen ergeben.

2.

Dieser Grundsatz drückt dasjenige Verhältniß der moralischen Vernunft zu unserm Begehrungsvermögen aus, aus welchem die Pflicht, alles Unrecht gegen Menschen zu unterlassen, und die Befugniß allem Unrechte Zwang entgegen zu setzen, mit Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit folgt.

3.

Der Grundsatz des Naturrechts wird also aus zwey mit einander nothwendig zusammenhängenden praktischen Sätzen bestehen, wovon der eine prohibitorisch ist, ein Verbothsatz, der andre permissiv, ein Zulassungssatz, (auch: ein negativer Pflichtsatz, und ein positiver Zwangsrechtssatz.)

4.

Man entwickelt den Grundsatz des Naturrechts am sichersten, wenn man von den höchsten Gesetzen der reinen praktischen Vernunft ausgeht.

5. Der

5.

Der Mensch ist mit einem freyen Willen begabt. Er besitzt das Vermögen, sich ohne irgend einen zwingenden Einfluß äußerer Dinge oder seiner eigenen Vorstellungen, ebenso wohl zur Ausübung von Vernunftgeboten, als zur Befolgung sinnlicher Antriebe zu bestimmen.

6.

Wenn der Mensch seine Vernunft entwickelt, so wird er sich bewußt, daß er durch dieselbe zu einer bestimmten Form seiner freyen Handlungen verpflichtet ist, ohne Bedingung, Nachlaß und Einschränkung.

7.

Wenn wahre Verpflichtung die unwandelbare Nothwendigkeit einer Handlungsweise, bestimmt durch Vernunft, ausdrückt, so kann sie sich nur auf ein Gesetz der Vernunft gründen, welches keiner Bedingung unterworfen ist, welches weder Nachlaß noch Einschränkung zuläßt, welches vollkommen zu befolgen, man keinesweges bedürfe irgend einer Kenntniß äußerer Objekte, irgend einer Be-
rech-

rechnung eigener oder fremder Glückseligkeit, eben so wenig der Mitwirkung fremder natürlicher oder übernatürlicher Kräfte, sondern einzig und allein des Daseyns der Vernunft und ihres Einflusses auf den Willen, welches endlich alle vernünftige Wesen in gleichem Grade verbindet.

8.

So gewiss ein solches Gesetz nicht materiel und empirisch seyn kann, (d. h. gültig unter Voraussetzung eines sich auf unfre Begier beziehenden Gegenstandes, noch geschöpft aus Erfahrungen;) so gewiss kann es nur ein formaler Grundsatz der Vernunft seyn.

9.

Dasjenige höchste Grundgesetz der praktischen Vernunft, welches die Form einer Bestimmung des Willens durch reine Vernunft ausdrückt, in wie fern sie diefs ist, ist in der Formel enthalten: Handle jederzeit nach solchen Maximen, die du zugleich als allgemeine Gesetze für alle vernünftige Wesen gültig wollen kannst.

H

10. Wenn

Wenn man diesen obersten Grundsatz aller Moralität bezieht auf den Begriff der vernünftigen Wesen überhaupt, wie fern sie diefs sind, so geht er in das Vernunftgeboth über: Betrachte die vernünftigen Wesen durchaus als Zwecke an sich.

Wendet man dieses Gesetz ferner an auf den Begriff vernünftig-sinnlicher Wesen, welche vermittelt ihrer sinnlichen Natur und der durch diese nur möglichen Thatkraft einander dem äußern und dadurch auch dem innern Zustande nach verändern können, um einander in den wesentlichen Zwecken zu unterdrücken, oder zu fördern, so ergeben sich zwey abgeleitete Gebothe der Vernunft: 1) das Geboth der Gerechtigkeit: Unterlaß alle Handlungen, mit welchen du dich eines vernünftigen Wesens, als eines bloßen Mittels für deinen beliebigen Zweck, bedientest; 2) das Geboth der Güte: Uebe alle mögliche Handlungen aus, mit welchen du die vernünftigen Wesen in ihren Zwecken fördern kannst.

Hier liegt der Grund der so gewöhnlichen Eintheilung der Pflichten in vollkommene und unvollkommene; wovon die ersten aus dem Gebothe der Gerechtigkeit, die zweiten aus dem Gebothe der Güte folgen. Der eigentlich wahre innere Unterschied derselben erhellet folgendermaßen am evidentesten.

1. Das Geboth der Gerechtigkeit, muß als allgemeines Gesetz gedacht werden, da sein Gegentheil, die Maxime, welche aller Ungerechtigkeit zum Grunde liegt, als allgemeines Gesetz auch nicht einmal gedacht werden kann. Die Maxime der Ungerechtigkeit ist: Du darfst jedes vernünftige Wesen als bloßes Mittel für deinen beliebigen Zweck gebrauchen. Ein vernünftiges Wesen aber, welches diese Maxime als allgemeines Gesetz dächte, würde seinem eignen Bewusstseyn widersprechen; sie ist innerlich widerstreitend, zerstört und hebt sich selbst auf, so bald man sie als allgemeines Gesetz zu denken versucht.

2. Das Geboth der Güte muß als allgemeines Gesetz gewollt werden, obwohl sich sein Gegentheil, die Maxime, welche aller Lieblosigkeit zum Grunde liegt, als allgemeines Gesetz denken läßt; denn wenn schon auch diese sich als allgemeines Gesetz denken läßt, so kann sie doch von keinem vernünftigen Wesen als solches gewollt werden. Die Maxime,

welche aller Lieblosigkeit zum Grunde liegt, ist: Man brauche, wenn man sich nur alles Unrechts enthält, für kein vernünftiges Wesen, um es in seinem Zwecke zu fördern, etwas zu thun. Diese Maxime läßt sich als allgemeines Gesetz denken, sie enthält, so gedacht, auf keinen Fall Widersinn. Allein ein vernünftiges Wesen kann doch die Allgemeinheit eines solchen Gesetzes nicht wollen, es muß vielmehr wollen, daß die Würde vernünftiger Wesen unbedingt anerkannt, und dieser unbedingten Anerkennung derselben durchaus angemessen gehandelt werde, daß also nicht bloß unterlassen werde, was gänzliche Verachtung aller Vernunft verrathen würde, sondern auch alles Mögliche gethan, was die unbedingte Schätzung vernünftiger Naturen erfordert.

12.

Das Geboth der Gerechtigkeit, angewendet auf unfre Mitmenschen, giebt das Pflichtgeboth ab, welches allem Naturrechte zum Grunde liegt: Unterlasse gegen deinen Mitmenschen alle Handlungen, wodurch du dich seiner, als eines bloßen Mittels für deinen beliebigen Zweck, bedienen würdest; oder: Unterlasse alle Handlungen gegen deine Mitmenschen, durch welche du sie in der Freyheit und Selbst-

Selbstständigkeit ihres eignen Zweckes stören würdest.

13.

Wiefern die Vernunft jedem vernünftigen Wesen dieses Geboth giebt, giebt sie damit selbst auch schon einem Jeden auf den Fall, daß ein anderer dem Gebothe, in Beziehung auf selbiges, entgegen handeln wollte, oder schon handelte, oder schon gehandelt hätte, die Befugniß, zur Verhinderung der unrechtmäßigen Handlung, oder Hebung ihrer Folgen, Zwang anzuwenden.

14.

Es ist also mit dem Pflichtgebothe, welches dem Naturrechte zum Grunde liegt, der Rechtsatz verbunden: Wenn dich ein anderer Mensch als bloßes Mittel zu seinen beliebigen Absichten in wirklichen, deinen Zustand verändernden Thaten behandelt, so bist du mit aller vernünftiger Wesen Einstimmung befugt, dich der physischen Natur desselben, als Mittels zu deinem Zwecke, zu bedienen, welcher in diesem Falle kein anderer ist, als der, deinen dir eigenthümlichen, freyen

H 3

Zweck

Zweck sicher verfolgen zu können, oder im Falle des schon ausgeübten Unrechts, wieder auf den Punkt deines Zweckes zu gelangen, aus welchem er dich verdrängt hat.

15.

Man drückt diesen Satz kurz aus: Du darfst aller Behandlung deiner selbst, als bloßen Mittels für den beliebigen Zweck eines andern, d. i. allem Unrecht, Gewalt entgegen setzen, oder: Unrecht giebt Befugniss zur Gewaltausübung gegen den Urheber desselben.

16.

Die beyden Sätze: Unterlasse alle Thaten, womit du ein vernünftiges Wesen als bloßes Mittel für deinen beliebigen Zweck behandeltest, und: Du darfst aller Behandlung deiner selbst, als bloßen Mittels für den beliebigen Zweck eines Andern, Gewalt entgegen setzen, machen in ihrer unzertrennbaren Verbindung den vollständigen Grundsatz des Naturrechts aus. In wie fern aber aus dem zweyten Satze unmittelbar die sämmlichen Zwangsrechte erfolgen, ist er das nächste Principium der Wissenschaft.

17. Alle

17.

Alle vernünftige Wesen müssen die Vollgültigkeit dieses Satzes, welcher die Befugniss zur rechtmässigen Gewaltanwendung ausdrückt, anerkennen: 1) sie ist notwendig verknüpft mit der Heiligkeit des Pflichtgebots für die Behandlung der vernünftigen Wesen; 2) mit der Anwendung dieses Zwanges soll kein vernünftiges Wesen als Mittel zu beliebiger Absicht behandelt werden, sondern die sinnliche Natur eines unvernünftig handelnden vernünftig-sinnlichen Wesens soll als Mittel gebraucht werden, für den jedem vernünftigen Wesen nothwendigen und nicht aufzugebenden Zweck, seinen eigenthümlichen freyen Zweck selbstständig und unabhängig zu verfolgen; 3) die Vernunft muss die Verhinderung einer im Werk seyenden unrechtmässigen Handlung, und wenn sie geschehen, die Vernichtung ihrer für den Rechthabenden nachtheiligen Folgen wollen.

18.

Es erhellet von selbst, dass mit dem Pflichtgebothe der Güte keine solche Zwangsrechtsbefugniss verknüpft seyn kann.

19.

Die Befugniss zum Zwange, im Fall eines unrechtmässigen Angriffs, ist keine Verpflichtung, kann auch nicht analytisch aus einer Pflicht zu zwingen abgeleitet werden. Sie ist mit der Pflicht, sich schlechterdings alles Unrechts gegen Andre zu enthalten; nothwendig verknüpft. Ich kann nicht denken, dass die Vernunft allen vernünftigen Wesen Unterlassung des Unrechts gebiethe, ohne zugleich zu denken, dass sie jedem unrechtmässig Angegriffenen erlaube, Zwang gegen den Angreifer zu brauchen.

Ich darf also nicht zwingen, weil ich zwingen soll; diess würde heissen, ich soll nicht, weil ich soll; sondern, weil jedes vernünftige Wesen Unrecht unterlassen soll, darf ich Unrecht durch Gewalt zurücktreiben.

20.

Die Befugniss zum Zwange ist wohl zu unterscheiden von der physischen Möglichkeit, den Zwang auszuüben. Das Zwangsrecht wird durch die physische Möglichkeit oder Unmöglichkeit des Zwanges weder aufgehoben noch auch im mindesten modificirt.

Wenn

Wenn man die physische Möglichkeit des Zwanges überhaupt zum Grunde des Rechtes macht, und die Grade von diesem nach den Graden von jener abmisst, so entsteht das sogenannte Recht des Stärkern, welches man als die Aufhebung alles Rechtes ansehen muß.

21.

Bey jedem Zwangsrechte folgt die Möglichkeit des Zwanges aus dem Daseyn des Rechtes, nicht umgekehrt.

Die in dieser Reihe von Paragraphen enthaltene Ableitung des Zwangsrechtes ist von jener des Herrn Hufeland ganz verschieden. Der Ideengang dieses treflichen Mannes ist, um ihn kurz zu fassen, folgender:

Das Naturrecht muß als philosophische praktische Wissenschaft einen Grundsatz haben, welcher a) wahr, b) einleuchtend, c) einzig, d) dem Naturrechte eigenthümlich, e) eine allgemeine Regel sey.

Der Grundsatz des Naturrechts muß schon Zwang enthalten, zu dem der Rechthabende befugt ist.

Aller Zwang gegen vernünftig-sinnliche Wesen ist verbothen.

Eine durch Pflicht verbothene Handlung wird nur dadurch erlaubt, dafs eine höhere Pflicht sie gebiethet.

Also mufs das Recht zu zwingen sich auf Pflicht zu zwingen gründen.

Das oberste formale Gesetz aller Sittlichkeit ist: Die Vorschriften, nach denen du handelst, müssen so beschaffen seyn, dafs sie allgemeine Gesetze seyn können, oder doch, dafs du wollen kannst, dafs sie allgemeine Gesetze würden.

Die allgemeinste Vorschrift der Sittlichkeit, welche wirkliche Handlungen vorschreibt, ist: Vervollkomme alle Menschen, oder befördere die Vollkommenheit aller Menschen.

In dieser Vorschrift liegt zugleich das Geboth: Verhindre jede Verminderung der Vollkommenheit.

Du bist Mensch, verhindre also, dafs deine Vollkommenheit nicht gemindert werde.

Hier

Hier liegt Berechtigung zum Zwange im Fall eines Attentats auf unfre Vollkommenheit.

Du sollst zwingen, sagt das Gesetz; also darfst du zwingen.

Ich erlaube mir über diesen Ideengang folgende Bemerkungen:

- a) Eine bloße Befugnis kann nicht durch Pflicht entstehen, denn Pflicht ist mehr als Befugnis. Wenn wir sagen, es werde etwas dadurch erlaubt, daß Pflicht es gebiethet, so sagen wir im Grunde etwas sehr widersprechendes: Es ist Etwas weniger als Pflicht, weil es Pflicht ist.
- b) Befugnis und Recht sind Verhältnisse der Vernunft zu dem Willen, ganz unabhängig von allem Gebiethen und Verbiethen.
- c) Der Satz: Aller Zwang ist verbothen, ist falsch. Nur der willkührliche Zwang gegen einen Andern zur Befriedigung seines egoistischen Interesse's ist verbothen.
- d) Allerdings kann man Herrn Hufeland den Vorwurf nicht machen, daß er den Begriff der Vollkommenheit als Grund von Pflicht und Recht aufstelle. Er bedient sich vielmehr dieses Begriffs bloß zur Anordnung der Fälle, in welchen der Mensch
gegen

gegen den Menschen ungerecht handeln kann, zur Bestimmung eines äußern Zweckes der sittlichen Gesetze. Allein es scheint unbezweifelt gewiss: 1) daß ein Begriff dieser Art überhaupt im Naturrechte gar nicht nöthig ist, wenn man es von seinem einzig richtigen Gesichtspunkte ausführt, nämlich der Vorstellung der vernünftigen Wesen, als Zwecke an sich, nach dem Charakter ihrer Persönlichkeit; 2) daß der Begriff der Vollkommenheit viel zu schwankend sey, um zur Leitung in Anwendung sittlicher Gesetze auf gegebene Fälle zu dienen.

- e) Das Geboth: Vervollkommne alle Menschen, ist ein Geboth der angewandten Moralphilosophie für die Liebespflichten, und es scheint unnatürlich, von diesem entfernten Gesetze auszugehen, um auf den Grundsatz des Naturrechts zu kommen. Die vollkommenen Pflichten müssen bey richtiger analytischer Entwicklung eher deducirt werden, als die unvollkommenen. Ehe ich denken kann, was ich für meine Mitmenschen thun solle, muß ich zuvörderst gedacht haben, was in Beziehung auf selbige zu unterlassen sey. Weit entfernt also, daß das Gesetz für die Zwangspflichten aus dem Gebothe der

der Liebespflichten deducirt werden könnte, ergeben sich vielmehr beyde mit gleicher Bündigkeit und Nothwendigkeit aus dem Gesetze, welches die vernünftige Natur überall als Zweck an sich anzusehn gebiethet.

- f) Aus dem Gesetze: Verhindre, daß die Vollkommenheit der Menschen nicht vermindert werde, ergiebt sich eigentlich noch gar nicht die Rechtmäßigkeit des Zwanges. Wenn aller Zwang als Verminderung von Vollkommenheit angesehen werden muß, wie folgt es, daß ich Vollkommenheit vermindern darf, weil Vollkommenheit vermindert worden ist.
 - g) Auf dieselbe Weise, wie Herr Hufeland die mit vollkommenen Rechten verknüpfte Befugniß zum Zwange erweist, kann man, dünkt mich, auch für alle Liebespflichten Zwang erweisen.
 - h) Nach Herrn Hufelands Deduction wird eine Sache, die ihrer Natur nach die einfachste und evidenteste ist, unabsehblichen Grubeleyen ausgesetzt. Anstatt daß sich, wenn man nur immer den Begriff der vernünftigen Wesen, als Zwecke an sich, als Personen, vor Augen hat, die Fragen des Naturrechts mit der größten Leichtigkeit beantworten, wird im Gegentheile bey-
- nahe

nahe jede Untersuchung in dem Maasse verwickelter und oft auch unauflöslicher, in welchem man sich von dem Begriffe der Vollkommenheit leiten läßt. Dieser Begriff möge gefaßt werden, wie er wolle, er bleibt immer schwankend, und modificirt sich bey den verschiedenen Menschen auf das mannigfaltigste.

- i) Nach der Deduction des Herrn Hufeland würde der Mensch eigentlich nur Recht auf das haben, was er mit vollkommener Weisheit, als Mittel für seinen Zweck, wählte; dieß allein dürfte er sich zueignen, erhalten, schützen. Alles hingegen, was augenscheinlich kein solches Mittel wäre, müßte der Willkühr der andern Menschen überlassen bleiben.
- k) Dieß hat nun ganz unstreitig, besonders auf die Lehre vom Eigenthume, einen sehr nachtheiligen Einfluß. Ich könnte nichts als rechtmässig mein ansehen, was nicht zu meiner Vollkommenheit gehörte, nicht Mittel der Ausbildung meiner Kräfte in Zusammenstimmung mit der Vernunft wäre. Alles dieses würde mein Mitmenschen mir nehmen dürfen, ohne daß ich deshalb über angethanes Unrecht klagen könnte.

l) Ganz

- 1) Ganz gewiß würde auch Herr Hufeland den Ersatz im Naturrechte nicht so ganz unbedingt geläugnet haben, wenn Er nicht von dem Begriffe der Vollkommenheit abhängig gewesen wäre.

Die Frage wegen der Rechtmäßigkeit der vertheidigenden und schützenden Gewalt kommt immer darauf hinaus. Der Gewaltausübende behandelt allezeit sein vernünftig-sinnliches Mitwesen als Mittel für seinen (des Gewaltausübenden) eignen Zweck. Da es nun gebothen ist, die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich anzusehen, und durchgängig als solche zu behandeln, so entsteht die Frage: wie es wohl irgend erlaubt seyn könne, sein vernünftig-sinnliches Mitwesen als Mittel für seinen eignen Zweck zu behandeln? Sobald ein vernünftig-sinnliches Wesen das andre als Mittel für seinen beliebigen egoistischen Zweck behandelt, also, ohne von ihm vorher so behandelt worden zu seyn, so verfolgt es keinen durch seine Vernunft ihm vorgesteckten Zweck, handelt nicht als vernünftiges, sondern als sinnliches, vom Eigennutze beherrschtes Wesen. So bald nun der von einem solchen so Angegriffene ihm Gewalt entgegensetzt, um sein Recht zu schützen, so behandelt er es allerdings in diesem Zeitpunkte als Mittel, aber er stößt es erstlich keinesweges in der Verfolgung seines durch die Vernunft

nunft bestimmten Zweckes, welchen es ja mit der rechtmässigen Handlung aufgegeben, sondern er sucht ihm die Ausführung eines Zweckes physisch unmöglich zu machen, welcher ohnehin moralisch unmöglich und verboten ist; dann braucht er es nicht als Mittel für einen beliebigen, egoistischen, eigennützigen Zweck, sondern für einen durch die Vernunft selbst als nothwendig und allgemein gültig bestimmten, nämlich die Heiligkeit seiner Rechte zu schützen, einen Zweck, welchen jener, (der unrechtmässig Angreifende) selbst anerkennen muss.

Durch den dem Unrechte entgegen zu setzenden Zwang also wird das Vernunftgeboth: **Behandle jedes vernünftige Wesen als Zweck an sich, und nie als Mittel zu deiner beliebigen Absicht, keinesweges verletzt.** Der mich unrechtmässig Angreifende verfolgt, indem er dieses thut, nicht seinen Zweck, als vernünftiges Wesen, sondern realisirt, als ein bloß thierisch-kluges Wesen, Absichten seines Egoism; seine sinnliche Natur gefährdet meine freye vernünftige Existenz. Er befugt mich durch diese Behandlung, ihn jetzt als bloßes Sinnenwesen zu behandeln, wie fern ohne diese Behandlung ich mein nothwendiges Recht nicht durchsetzen könnte. Nicht vor seiner Vernunft

nunft habe ich die Freyheit meiner vernünftigen persönlichen Existenz zu vertheidigen, nur vor seiner Sinnlichkeit muß ich sie schützen, und keine Vernunft kann verbiethen, die Würde und Rechte der Person gegen die Angriffe der nicht vernünftigen Natur in Sicherheit zu stellen.

Aus dieser Vorstellungsart scheinen sich folgende nicht uninteressante Folgerungen zu ergeben:

- 1) Ist es ganz evident, daß Pflichten der Güte kein Zwangsrecht mit sich führen. Derjenige, welcher, übrigens ein Feind alles Unrechts, seinem Mitmenschen nur die Leistung der Pflichten der Güte verweigert, befährdet die Freyheit seiner persönlichen Existenz und der Selbständigkeit seines Zweckes nicht, behandelt ihn keinesweges als ein Mittel für den Zweck seiner Selbstsucht, und kann demnach auf keinen Fall als ein bloß thierisch-kluges Wesen angesehen werden. Ich habe nicht die Würde und Rechte meiner Person vor seiner Sinnlichkeit zu schützen; derjenige Zwang, wodurch ich ihn bestimmen wollte, mir wohl zu thun, würde unmoralisch seyn. — Ich bemerke hier noch, daß es nichts sagen will, wenn man gewöhnlich diese Frage dadurch beantwortet, daß man sagt, Pflichten der Gü-

te lassen sich nicht erzwingen; dießs auch bloß zu denken, enthalte Widerfinn. Denn es ist gar nicht die Rede von Erzwingung guter Motiven, welche widersprechend seyn würde, sondern bloß von der Erzwingung der äufsern That. Gute Motiven lassen sich durch Zwang nicht hervorbringen, eben so wenig für Handlungen der Gerechtigkeit, als der Güte. Aber die äufsern Gegenstände dieser Pflichten lassen sich erzwingen; und da fragt es sich, warum ich die äufsern Gegenstände der Pflichten der Gerechtigkeit von meinen Mitmenschen erzwingen kann, keinesweges aber die äufsern Gegenstände der Pflichten der Güte?

- 2) Aus der aufgestellten Ableitung des rechtmäßigen Zwanges ergeben sich zugleich die Gränzen des rechtmäßigen Zwanges. Der rechtmäßige Zwang muß jederzeit proportionirt seyn der Art und dem Grade des Unrechts, auf welchen er sich bezieht.
- 3) Der unrechtmäßig Angreifende wird bey dem rechtmäßigen Zwange angesehen als ein vernünftig - sinnliches Wesen, welches sich durch seinen Angriff auf die Rechte seines Mitwesens als bloß thierisch - kluges Geschöpf darstellt, und zur gewaltsamen Behandlung-

handlung seiner, als eines solchen, berechtigt. Aber der Gesichtspunkt: daß er Mensch ist, wird dadurch im Ganzen nicht aufgehoben. Also muß man bey Ausübung der rechtmässigen Gewalt immer noch die Würde der Menschheit vor Augen haben, eine Verbindlichkeit, welche die Moral weiter aus einander setzt.

Fünftes Kapitel.

Darstellung der ursprünglichen Zwangsrechte der Menschheit.

1.

Sobald ich die vernünftigen Wesen als Zwecke an sich, und solche ansehe, die keinesweges als bloße Mittel für den beliebigen, eigennützigen Zweck irgend eines andern Wesens behandelt werden dürfen, kürzer, sobald ich sie nach dem ihnen eigenen Charakter uneingeschränkter Persönlichkeit anerkenne; ergeben sich ohne alle weitere Voraussetzung oder Dazwischenkunft einer Handlung, unmittel-

telbar gewisse, bestimmte Rechte, welche ebendeshalb angebohrne, ursprüngliche, absolute Rechte, Urrechte der Menschheit heißen.

2.

Die ursprünglichen Rechte der Menschheit werden den abgeleiteten, den erworbenen entgegen gesetzt, welche zwar allerdings der Möglichkeit nach in jenen gegründet sind, aber doch durch Dazwischenkunft von Handlungen vermittelt werden.

3.

Die ursprünglichen Rechte der Menschheit sind Zwangsrechte, wie fern man einer jeden willkührlichen Einschränkung derselben Gewalt entgegen zu setzen, durch seine Vernunft befugt ist.

4.

Man kann sagen, daß alle ursprünglichen Rechte der Menschheit befaßt sind in dem Rechte des Menschen auf seine Persönlichkeit, und alle die Handlungen, welche aus denen durch diese Persönlichkeit bestimmten Verhältnissen folgen.

5. Durch

5.

Durch den Charakter der Persönlichkeit des Menschen ist bestimmt: sein rechtliches Verhältniß zu seinem eigenen Wesen, sein rechtliches Verhältniß zu dem moralischen Urtheile Anderer über ihn, sein rechtliches Verhältniß zu den nicht persönlichen Dingen der wirklichen Welt.

6.

Durch den Charakter der Persönlichkeit des Menschen ist bestimmt, sein rechtliches Verhältniß zu seinem eignen Wesen, dessen Kräften und Theilen: 1) in wie fern sie fähig sind der Fortdauer im naturgemäßen Zustande; 2) in wie fern sie fähig sind der Vervollkommnung; 3) in wie fern sie untergeordnet sind nur den eignen freyen Zwecken des Menschen selbst.

7.

Daraus ergeben sich drey ursprüngliche Rechte der Menschheit:

- a) Das Recht des Menschen auf die Erhaltung des Daseyns seines Wesens und seiner Vermögen im naturgemäßen Zustande.

I 3

b) Das

b) Das Recht des Menschen auf die Vervollkommnungsfähigkeit seiner Natur.

c) Das Recht des Menschen auf die Freyheit in den Aeufserungen seiner Kräfte, sowohl der geistigen als der körperlichen.

8.

Aus dem rechtlichen Verhältnisse des Menschen zu dem moralischen Urtheile Andrer über ihn, ergiebt sich seine Befugniss zu fordern, daß keiner seiner Mitmenschen seine natürliche oder erworbene Ehre verletze.

9.

Aus dem rechtlichen Verhältnisse des Menschen zu den Sachen der wirklichen Welt, ergiebt sich seine Befugniss, sich der Sachen der wirklichen Welt als Mittel für seinen Zweck zu bedienen.

10.

Mit allen diesen Rechten ist verknüpft die Befugniss, einem Jeden, welcher einen Eingriff in sie wagt, Gewalt entgegen zu setzen. Sie sind also Zwangsrechte.



Sechstes Kapitel.

Weitere Auseinandersetzung der
ursprünglichen Rechte.

1.

Die Erhaltung meines Daseyns und der Theile meines Wefens im naturgemäßen Zustande, ist die Bedingung aller meiner Wirkfamkeit überhaupt, erscheint also mit gutem Grunde als das erste ursprüngliche Recht der Menschheit.

Meine wahre Perfönlichkeit ruht in meiner moralischen Vernunft; allein alle wesentliche Theile meiner geistigen und körperlichen Natur sind mit meiner Perfönlichkeit als unmittelbare oder mittelbare Bedingungen ihrer Wirkfamkeit verknüpft, sind die nächsten mir ausschließlich eigenthümlichen Mittel für meinen Zweck, sind also mein im strengsten Sinne des Wortes. Wer irgend einen dieser Theile meines Wefens vernichten, verderben, misleiten will, der wagt es auf meine Perfönlichkeit, sieht mich als Mittel für seinen beliebigen Zweck an.

2.

Es gehört zum Wesentlichen meiner Natur, daß alle Vermögen derselben der Vervollkommnung fähig sind. Diese Fähigkeit der Vervollkommnung ist mit meiner Persönlichkeit innigst verknüpft, gehört unter die nothwendigen Mittel für die Verfolgung meines Zweckes, ist mein im strengsten Sinne des Wortes. Erhaltung dieser Fähigkeit in Beziehung auf körperliche sowohl als geistige Kräfte ist ursprüngliches Recht der Menschheit.

3.

Die Wirksamkeit der Vermögen meiner Natur ist nur meinen Zwecken untergeordnet, ist unabhängig von fremden Zwecken und fremder Gesetzgebung. Niemand darf gegen meinen eignen Zweck und wider meinen Willen Handlungen irgend eines meiner Vermögen bewirken, niemand irgend eines meiner Vermögen willkührlich in eine Thätigkeit, einen Zustand versetzen, wodurch es bloß Mittel für seinen beliebigen Zweck wird. Dies ist das ursprüngliche Recht des Menschen auf seine Freyheit.

4. Das

4.

Das ursprüngliche Recht des Menschen auf Freyheit in den Thätigkeiten seiner Vermögen, bezieht sich eben sowohl auf die körperlichen, denn auf die geistigen Vermögen. Die Wirksamkeit der einen wie der andern ist nur meinen Zwecken untergeordnet.

5.

Das ursprüngliche Recht des Menschen auf Freyheit in den Thätigkeiten seiner Vermögen kann verletzt werden: 1) durch physischen Zwang; 2) durch absichtliche Mittheilung falscher und als falsch anerkannter Vorstellungen.

Aller Zwang ist eigentlich bloß physisch; allein da ich auch durch absichtliche Mittheilung falscher, und als falsch anerkannter Vorstellungen den Andern zu einem bloßen Mittel für meinen beliebigen Zweck machen kann, so giebt es auch einen gewissen geistigen Zwang, durch welchen die Freyheit des Menschen eben so sehr eingeschränkt wird, als durch den physischen. So wie der Mensch, ohne seiner physischen Kräfte mächtig zu seyn, seine sich auf die Außenwelt beziehenden Zwecke nicht durchsetzen kann, so kann er ohne wahre Vorstellungen

I 5 lun-

lungen die sichern Mittel für seinen Zweck nicht wählen; jede Unwahrheit schränkt ihn ein. Wahre Vorstellungen also hängen mit der Persönlichkeit des Menschen als Bedingung, ohne welche sie sich in zweckmäßiger Handlung äußerlich nicht zeigen kann, innigst zusammen, und gehören zu den wesentlichsten Gütern des Menschen; unwahre Vorstellungen sind allezeit Hindernisse und Einschränkungen der freyen Aeufserung unsrer Persönlichkeit in Verfolgung unsrer Zwecke; absichtliche Erregung derselben durch unsre Mitmenschen ist Verletzung eines ursprünglichen Rechts der Menschheit. Obwohl wir also Mittheilung der Wahrheit überhaupt von unsern Mitmenschen nicht erzwingen können, so können wir doch die Unterlassung der Mittheilung aller zu unsern Schaden gereichenden Unwahrheit mit Befugnis zur Gewalt fordern.

8.

Aus unserm rechtlichen Verhältnisse, zu dem moralischen Urtheile Anderer über uns, folgt, daß keines unsrer Mitwesen unsre natürliche und erworbene Ehre verletzen, keines die äußere Geltung unsers ursprünglichen und verdienten moralischen Werthes einschränken darf. Dieß ist der wahre Sinn des Urrechtes auf einen guten Namen.

1. Der

1. Der Mensch besitzt erstlich als ein Wesen, begabt mit moralischer Vernunft, Würde, deren äussere Anerkennung den Begriff seiner natürlichen Ehre ausmacht. Bevor man noch keine der Moralität widersprechenden Thatfachen, keine Züge der Ungerechtigkeit und unredlicher Gesinnung von mir weifs, darf man mich nicht als einen Bösen und Lasterhaften präsumiren, und so äusserlich darstellen. Man ist es meiner natürlichen Ehre schuldig, mir wenigstens die Ausübung der Pflichten der Gerechtigkeit zu zutrauen, und wenn ich auch nicht erzwingen kann, dafs man dieses Zutrauen äusserlich ankündige, so kann ich doch mit Befugnifs zum Zwange fordern, dafs man das Entgegengesetzte nicht zu meinem Nachtheile äussere. Diefs ist der Sinn des: *Quisque praesumitur bonus*, in rechtlicher Beziehung genommen. Nun mag immer ein Mensch durch Erfahrung gestimmt seyn, der Maxime zu folgen; *Quisque praesumitur malus*, und sich diefs zur Klugheitsregel machen; nur darf er keinesweges durch Rede und andre Zeichen einen Menschen, von dem er nur weifs, dafs er Mensch ist, im voraus als einen Unmoralischen schildern, oder verdächtig machen.

2. Die ächt gute Gesinnungs- und Handlungsweise, die ich mir frey erworben habe, macht meinen erworbenen moralischen Werth

Werth aus, und die äussere Geltung und Anerkennung davon, in eine erworbene Ehre. Ich darf Niemanden durch Zwang bestimmen, meinen erworbenen moralischen Werth zu preisen, und Zeuge meiner erworbenen Ehre zu seyn. Allein ich kann mit Befugniss zum Zwange fordern, daß keiner meiner Mitmenschen ohne Grund etwas von mir äussere, wodurch meine erworbene Ehre verletzt, die äussere Geltung und Anerkennung meines erworbenen moralischen Werthes eingeschränkt wird. Niemand darf mich also verläunden.

Jede Verletzung sowohl meiner ursprünglichen als erworbenen Ehre ist an sich Unrecht, und ohne alle Hinsicht auf die Folgen kann ich mit Befugniss zum Zwange die Unterlassung davon fordern. Allein eine solche Verletzung setzt mich auch merklich in der freyen Verfolgung meines Zweckes zurück, wie fern ich des Zutrauens meiner Mitmenschen in den Verhältnissen des jetzigen Lebens nothwendig bedarf, der Mangel desselben ein grosses Hinderniss meiner freyen Wirksamkeit ist. So hängt also meine ursprüngliche und erworbene Ehre mit meiner Persönlichkeit unmittelbar und mittelbar zusammen, unmittelbar, weil mit ihr selbst Würde verknüpft ist, der man äusserlich nicht widersprechen darf, mittelbar, wie fern die äussere Geltung davon eine Bedingung der ungehin-

hinderten Aeufserung derselben in Verfolgung ihrer Zwecke unter den übrigen Menschen ist.

9.

Aus unserm rechtlichen Verhältnisse zu den Sachen ergiebt sich, daß wir, ohne von Wesen aufser uns eingeschränkt werden zu können, diejenigen Dinge der Welt, in denen Vernunft und Freyheit nicht ist, als Mittel für unsern beliebigen Zweck behandeln dürfen. Diefs ist das ursprüngliche Recht des Menschen auf die Sachen der wirklichen Welt.

Sobald der Mensch die Ueberzeugung faßt, daß er als moralische Person Zweck an sich ist, und nicht irgend einem andern Wesen zu beliebiger Absicht bloß als Mittel dienen kann, so ist dadurch selbst auch schon der Gesichtspunkt bestimmt, aus welchem er diejenigen Dinge der wirklichen Welt betrachten muß, in denen Vernunft und Freyheit nicht ist; sie sind ihm Mittel für seinen beliebigen Zweck; er darf sie gebrauchen, ja er darf sie nach Wesen und Nutzung seinem eignen Willen als ausschließliche Mittel für dessen Absicht unterordnen. Keiner seiner Mitmenschen darf ihm darin irgend hinderlich seyn.



Siebentes Kapitel.

Wer ist Richter zwischen Menschen und Menschen aufser der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate?

In der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate steht der Mensch unter positiven Gesetzen, und eine richterliche Gewalt entscheidet über sein Recht oder Unrecht. Frey von allen diesen Verhältnissen würde der Mensch nur seinem eignen Bewusstseyn, und seiner eignen Entscheidung folgen.

1.

Aufser der bürgerlichen Gesellschaft und dem Staate entscheidet zwischen Menschen und Menschen, in Rücksicht auf Recht oder Unrecht, nur das Bewusstseyn eines jeden.

2.

Jeder, der sich bewußt ist, Recht zu haben, darf unbedingt diesem Bewusstseyn folgen, und jeden fremden Richter als einen unbefugten abweisen.

3. Wer

3.

Wer sich seines Rechtes bewußt ist, übt es mit vollkommener Unabhängigkeit aus.

4.

Wer sich bewußt ist, Unrecht zu leiden, bedient sich, ohne fremde Gutheißung abzuwarten, des ihm durch die Vernunft zugestandenen Befugnisses zur Gewaltanwendung gegen den Angreifenden.

5.

Wer sich bewußt ist, Unrecht zu leiden, kann allein den Grad und die Wichtigkeit desselben und seiner Folgen schätzen. Er allein also bestimmt sie, und mißt den Grad von Gewalt ab, welcher dem Unrechte proportionirt ist.

6.

Der Mensch außer der bürgerlichen Gesellschaft ist aber nicht seiner blinden Willkühr überlassen. Er hat das Gesetz der Vernunft und die allgemeinen Prinzipien der Vernunft zum Richtmaas.

Achtes Kapitel.

Wie werden ursprüngliche Rechte
der Menschheit verletzt?

1.

Verletzung ist im Allgemeinen jede Behandlung des Andern, als bloßen Mittels für beliebigen individuellen Zweck, in Reden und Thaten. In Beziehung auf Zwangsrecht ist Verletzung eine solche Behandlung nur dann, wenn wirklich dadurch der Zustand des Andern auf eine für seinen eigenen Zweck nachtheilige Weise gehindert wird.

2.

Die Verletzung geschieht entweder durch äußere Zeichen seiner Gedanken, oder durch wirkliche Thaten.

3.

Ankündigung des Unrechts durch Zeichen, und unzweydeutige Disposition der Glieder zu gewaltfamer Behandlung, berechtigt Gewalt auszuüben, um das Unrecht zu verhindern.

4. Die

4.

Die Worte find entweder Androhungen unrechtmässiger Thaten, oder selbst Mittel der Verletzung des Menschenrechtes, indem sie z. B. ehrenrührige Aeufserungen, falsche Zeugnisse, falsche Anschuldigungen enthalten.

5.

Der Rechthabende beurtheilt die Worte nach seiner Ueberzeugung. Gesetze, Genius und Gebrauch der Sprache sind die Norm, nach welcher er auslegen muss.

6.

Die grösste Verletzung ist Entreissung des Lebens.

7.

Verletzung ist jede Entreissung eines Theiles unsers Wesens, jede Verstümmelung und Entstellung eines solchen.

8.

Verletzung ist jede Handlung, wodurch der Andre in der Verfolgung seines eignen Zweckes gehindert und

K

wider

wider seinen Willen fremden Absichten als Mittel untergeordnet wird.

Bedingungen der Möglichkeit aller freyen Verfolgung eigener Zwecke sind: 1) das Vermögen meiner innern Freyheit und meiner ihre Zwecke selbst setzenden Vernunft; diese Vermögen können mittelbar unterdrückt werden, z. B. durch betäubende Getränke; 2) mein Vermögen zu urtheilen und zu schliessen: dieß kann unterdrückt, gehindert, falsch gerichtet werden; a) durch physische Einwirkung; b) durch falsche, irre führende Vorstellungen; 3) wahre Vorstellungen von meinen Verhältnissen; diese können mir durch Betrug entrissen, und dagegen unwahre überliefert werden; 4) freye Aeufserung meiner Vorstellungen und Ueberzeugungen: diese kann durch Zwangsmittel eingeschränkt und aufgehoben werden; 5) uneingeschränktes Vermögen, sich der Verbindung mit seinen Mitmenschen zu enthalten, oder auch sie einzugehn; 6) ungehinderte Disposition über meine Körperkräfte.

9.

Verletzung ist jede grundlose Aeufserung, wodurch die ursprüngliche oder erworbene Ehre des Andern gekränkt wird. Ungegründete Verdachterregung gegen den Andern, Verläumdung, Schimpfen, Zweydeutige

tige Erklärungen über den Charakter des Andern gehören hieher.

10.

Verletzung ist endlich jede Hinderung des Vermögens des Andern, die freyen Sachen der wirklichen Welt als Mittel für seinen Zweck zu behandeln, es sey nun durch Zueignung, oder bloßen Gebrauch.

Das Recht auf bestimmtes erworbenes Eigenthum setzt die Handlung der Erwerbung voraus, und gehört in das hypothetische Naturrecht. Allein das Recht auf das Vermögen, sich freye Sachen zuzueignen, gehört zu den ursprünglichen Rechten; die Einschränkung desselben durch fremde Willkühr ist Verletzung.

Neuntes Kapitel.

Maafsregel und Art der Gewaltanwendung gegen Unrecht.

1.

Die rechtmässige Gewaltanwendung hat weder Rache noch Strafe zur Absicht. Sie bezieht sich allezeit darauf:

K 2

auf:

auf: a) eine unrechtmässige Handlung gegen uns zu verhindern; b) eine schon geschehene unrechtmässige Handlung ungeschehen zu machen; c) die Folgen einer unrechtmässigen Handlung zu heben.

2.

Wenn ich durch unzweydeutige Zeichen erkenne, der Andre beabsichtige eine unrechtmässige Handlung gegen mich, so übe ich Gewalt gegen ihn aus, um sie zu verhindern. (*Jus praeventionis.*) Wenn der Andre die unrechtmässige Handlung wirklich anfängt, so halt ich ihn durch Zwang von der Vollbringung derselben ab. (*Jus defensionis.*)

Wenn ich also mit der hier möglichen Gewissheit voraussehe, es wolle Jemand mir ein Gut nehmen, so setze ich ihm, um ihn abzuhalten, Gewalt entgegen; aber ich darf ihm keinesweges im Voraus ein eben so grosses Gut nehmen, um seine Handlung zu verhindern. Daher ist das sogenannte Recht der Sicherheit, (*Jus securitatis.*) ohne Grund.

3.

Reden, wodurch die ursprüngliche oder erworbene Ehre des Andern ver-

verletzt worden, werden ungeeignet gemacht durch Wiederruf. Der Wiederruf darf erzwungen werden, ohne alle Hinsicht auf die äußern Folgen der die Ehre verletzenden Rede.

Zudem Wiederrufe gehört nichts weiter, als die ausdrückliche Erklärung, daß man sich ohne Befugniß und zureichenden Grund eine ehrenrührige Aeußerung in Beziehung auf den Andern erlaubt habe. Diese allein kann der Unrechtleidende erzwingen, keinesweges aber irgend ein Zeugniß der Unbescholtenheit überhaupt, oder wohl gar eine Bitte um Verzeihung.

4.

Besteht die unrechtmäßige Handlung in der Entreißung eines Gutes, und ist das Gut noch da, unverändert oder verändert, so darf der Beraubte es durch Gewalt zurücknehmen, und hat, im Fall das Gut durch den Andern verändert worden, keine Obliegenheit, den Werth der Veränderung zu ersetzen.

Niemand darf ein Gut, welches mein ist, willkürlich verändern; alle Handlungen, wodurch dies geschieht, sind unrechtmäßig, und

der wahre Eigenthümer kann nicht gezwungen werden, das Gut wegen den Veränderungen dem unrechtmässigen Besitzer zu überlassen, oder ihm für dieselben einigen Ersatz zu geben. Von selbst versteht es sich aber, daß, wenn die Veränderungen sich ohne Schaden von dem Gute trennen lassen, der Eigenthümer sich derselben nicht bemächtigen darf.

Besitzt der Andre aus dem geraubten Gute Vorthteile, welche unabhängig von demselben ihre für sich bestehende Existenz haben, so daß jenes Gut zugleich auch noch da ist, so sind es entweder:

- a) Vorthteile durch die zweckmässige Kraftanwendung des Andern. Hier fragt es sich: 1) würde der Eigenthümer sie auch haben erlangen können, und nach der Bestimmung des Gutes, wirklich darauf hingearbeitet haben oder nicht? Würde er z. B. seinem Baume diejenige Wartung und Pflege gegeben haben, ohne welche er nicht hätte fortdauern und Früchte tragen können? 2) Ist das Gut durch Entstehung solcher Vorthteile unvollkommener geworden, oder nicht? In beyden ersten Fällen darf der Eigenthümer die Vorthteile in Besitz nehmen; in den entgegengesetzten hat er kein Recht darauf.

b) Vor-

b) Vortheile, entstanden durch die Natur;

1) in ihrer bestimmten, gesetzmässigen, sich gleich bleibenden Wirkksamkeit; 2) durch zufälliges Wirken ihrer Kräfte. Im ersten Falle gehören die Vortheile dem Eigenthümer ohne alle weitere Rücksicht; im zweyten muß der unrechtmässige Besitzer, um sich den Vortheil zueignen zu dürfen, beweisen können, daß sich in dem Besitze des Andern derselbe Zufall gar nicht hätte zutragen können. Kann er dieses nicht beweisen; der wahre Eigenthümer aber die Möglichkeit desselben Zufalls in seinem Besitze darthun, so gehört der Vortheil dem wahren Eigenthümer. Kann aber der unrechtmässige Besitzer jenen Beweis führen, so fragt es sich immer noch: ob das Gut durch das zufällige Entstehen eines Vortheils unvollkommener geworden oder nicht? Ist das erste, so gehört der Vortheil dem Eigenthümer, ist das letzte, dem unrechtmässigen Besitzer.

c) Vortheile, entstanden durch Natur und

zweckmässige Kraftanwendung erhöht.

Hier fragt es sich: 1) Würde der Natur der Sache zu Folge, und in Gemäfsheit des ihm zukommenden Talentes der wahre Eigenthümer den Vortheil nicht eben

so erhöht haben? Oder läßt sich vielleicht erweisen, daß dieß nicht geschehen wäre? 2) Läßt sich die Erhöhung des Vortheils von diesem selbst trennen, oder wenigstens bestimmt angeben?

4.

Wenn das entriffene Gut noch da ist, aber in einem zum Nachtheile des Eigenthümers veränderten Zustande, den der unrechtmäßige Besitzer bewirkt hat; so darf der Eigenthümer entweder das Gut mit Erfatze für die Beschädigung, oder für das ganze Gut, wenn er es gar nicht zurücknehmen will, Ersatz erzwingen.

5.

Wenn das entriffene Gut überhaupt nicht mehr da ist, und der Grund davon in dem unrechtmäßigen Besitzer liegt; so darf der Eigenthümer für dasselbe Ersatz erzwingen.

6.

Der Eigenthümer allein bestimmt den Werth seines Gutes, und er allein schätzt auch den Nachtheil, der aus der Veränderung des Zustandes desselben folgt.

Ich glaube, das **Zwangsrecht** auf **Er-**
satz nicht unrichtig folgendermaßen zu erwei-
sen. Jeder **Eigenthümer** ist befugt, jedes Gut,
welches sein ist, aus folgendem gedoppelten
Gesichtspunkte zu betrachten, einmal, als ein
individuelles Ding, welches dem **Daseyn** und
Wesen nach nur einmal gegeben ist, und in so
fern schlechterdings durch kein andres ersetzt
werden kann, dann aber auch überhaupt als
eines von denjenigen Mitteln für die **Verfol-**
gung seines **Zweckes** überhaupt, welche ihm
ohne alle **Einschränkung** untergeordnet sind.
Der unrechtmäßige **Entreißer** also erscheint
dem **Eigenthümer** ebenfalls aus einem gedop-
pelten Gesichtspunkte, er erscheint ihm als ein
solcher, der ihn eines individuellen Dinges be-
raubt hat, welches dem **Daseyn** und **Wesen** nach
nur einmal gegeben ist, er erscheint ihm aber
zugleich auch überhaupt als ein solcher, der die
Anzahl der ihm (dem **Eigenthümer**) ausschließ-
lich zukommenden Mittel für seinen **Zweck**
willkürlich und pflichtwidrig verringert hat.
Aus dem ersten Gesichtspunkte betrachtet,
denkt er ihn nach dem moralischen Gesetze als
vollkommen verpflichtet, das entrissene indivi-
duelle Ding wieder zurück zu geben, sich be-
rechtigt, im Fall der Weigerung, die **Zurück-**
gabe zu erzwingen. Ist nun aber durch die
Schuld des Andern das individuelle Ding ent-
weder gar nicht mehr da, oder doch nur da in

einem nachtheilig veränderten Zustande, so kann der Eigenthümer den unrechtmässigen Entreißer nicht als vollkommen verpflichtet denken, es *in natura* zu ersetzen, was unmöglich ist; aber nun erscheint jenem dieser nach dem zweyten Gesichtspunkte als ein solcher, der überhaupt die Anzahl der ihm (dem Eigenthümer) ausschliesslich zukommenden Mittel für seinen Zweck verringert hat; und nach diesem Gesichtspunkte denkt jener diesen als vollkommen verpflichtet, die Lücke auszufüllen, welche er durch unrechtmässigen Eingriff in die Sphäre der Mittel für seinen Zweck verursacht hat, sich aber als berechtigt, diese Ergänzung, im Fall der Weigerung, zu erzwingen. Durch einen solchen Ersatz wird keinesweges, wie Herr Hufeland annimmt, die Vollkommenheit des Eigenthümers vermehrt; denn wie kann man sagen, dass derjenige meine Vollkommenheit mehre, welcher die Summe der mir angehörenden Mittel für meinen Zweck, nachdem er selbst sie vermindert hat, in dem Maasse wieder ergänzt, als er sie vermindert hat?

Nach diesem Erweise ergibt sich nun auch der Grund der Wahrheit des 6. §. Niemand, ausser dem Eigenthümer, kann und darf entscheiden, wie viel ihm ein Gut, als Mittel für seinen Zweck, gelte. Er also allein bestimmt das Aequivalent zum Ersatze.

7.

Güter können aber auch mittelbar entrissen werden, indem man seinen Mitmenschen an Handlungen verhindert, wodurch er würde Güter erworben, erhalten, vervollkommnet haben, oder indem man selbst Handlungen unternimmt, wodurch man es unmöglich macht, daß der Andre durch Unterstützung Anderer, gewisse Güter erwerbe, erhalte, vervollkommne, z. B. ihn verläumdet, Lügen verbreitet etc. In diesen Fällen findet dasselbe Zwangsrecht auf Ersatz Statt, welches nur eben bewiesen worden, wiefern nämlich der Eigenthümer mit Gewissheit darthun kann, daß der Grund seiner Unfähigkeit, gewisse Güter zu erwerben, zu erhalten, zu vervollkommen, in einer rechtswidrigen Handlung des Andern liege.

8.

Alle rechtmäßige Gewalt muß gegen das Unrecht in Proportion stehen, welches einem bevorsteht, oder schon angethan wird.

9.

Recht auf das Leben des Andern bekomme ich durch kein mir bevorstehen-

stehendes oder schon angethanes Unrecht von seiner Seite.

Selbst wenn der Andre ganz unzweydeutig den Angriff auf mein Leben wagt, bekomme ich dadurch bloß die Befugniß, mich ohne Rücksicht auf Erhaltung meines Lebens zu vertheidigen; aber ihm sein Leben zu nehmen, darf mir nicht Zweck seyn, selbst wenn es ihm Zweck ist, mir das meinige zu entreißen.



Zehntes Kapitel.

Natürliche Gleichheit der Menschen
in Rücksicht der ursprünglichen
Zwangsrechte.



I.

Da die bisher entwickelten ursprünglichen Zwangsrechte sich unmittelbar aus dem Charakter der Persönlichkeit des Menschen ergeben, welcher Allen auf gleiche Weise zukommt; so folgt, daß die Menschen sich einander, in Rücksicht der ursprünglichen Zwangsrechte, vollkommen
gleich

gleich find. Und da kein urfprüngliches Zwangsrecht ganz veräußert werden kann; fo folgt, daß die Menschen sich in Rückficht des Ganzen ihrer urfprünglichen Zwangsrechte auch jederzeit vollkommen gleich bleiben.

Wenn der Begriff der natürlichen Gleichheit fo gefaßt wird, wie es in diesem §. gefchehen; fo scheint derfelbe gar keinem Zweifel ausgesetzt zu feyn; die Gleichheit der Menschen, in Rückficht der urfprünglichen Zwangsrechte, ist eben fo gewiß, als daß alle Menschen nach einem und demselben Satze des Widerspruchs denken. Die gewöhnlichen Einwürfe dagegen gründen sich meistentheils auf Mißverständniß, und lassen sich mit Leichtigkeit widerlegen.

- a) Die zufälligen Verschiedenheiten der Menschen, nach ihren geistigen und körperlichen Talenten, nach ihrer intellektuellen und moralischen Kultur, können nicht angeführt werden als Zweifelsgründe gegen die natürliche Gleichheit. Denn wie verschieden auch im Besondern ganz unleugbar die Menschen find; so find sie dennoch im Wesentlichen der Menschheit einander vollkommen gleich. Wenn also erwiesen worden, daß der Charakter der Persönlichkeit zu dem Wesentlichen der Mensch-

Menschheit gehört, und daß sich aus demselben gewisse bestimmte Rechte, mit Nothwendigkeit und Allgemeinheit, ergeben; so mögen die Menschen noch so sehr von einander in zufälligen Beschaffenheiten abweichen, in Rücksicht auf jene Rechte sind sie sich dennoch ursprünglich gleich.

- b) Der Einwurf: „daß sich die ursprüngliche Gleichheit nur im Naturstande gedenken lasse, der Mensch aber im Naturstande keinesweges fortdauern könne, sondern in bürgerliche Gesellschaft übergehen müsse, wo denn alle Gleichheit wegfalle,“ ist aus folgenden Gründen nichtig: 1) um sich die Menschen, als einander vollkommen gleich, nach den ursprünglichen Zwangsrechten zu denken, bedürfen wir der Vorstellung eines Naturstandes gar nicht, denn in welchem Zustande sich die Menschheit auch befinde, ist sie sich im Wesentlichen immer gleich; 2) der Eintritt des Menschen in die bürgerliche Gesellschaft hebt die ursprüngliche Gleichheit in Rücksicht der Zwangsrechte unter den Menschen nicht auf. Der Mensch behält seine Menschheit, und mit ihr den vollkommenen Charakter seiner Persönlichkeit, verliert also auch keines von denjenigen Rechten, die mit demselben unab-
- trenn-

trennlich verknüpft sind. Dieß ist so gewiß, daß, wenn man nur den Begriff eines ursprünglichen Zwangsrechtes richtig gefaßt hat, man sehr wohl einsieht, daß sich die gänzliche Entreißung eines solchen auch nicht einmal denken lasse.

In dem richtigen Begriffe der ursprünglichen Gleichheit der Menschen liegt auch zugleich der Begriff der gleichen ursprünglichen Freyheit aller Menschen. Jener Begriff drückt nichts anders aus, denn, daß alle Menschen in gleichem Grade Zwecke an sich sind, keiner von dem Andern bloß willkührlich zur Befriedigung seines eigennützigen Triebes gebraucht werden darf. Ist nun aber jeder Mensch in diesem Sinne nothwendig Person, so folgt, daß er nur seinen Gesetzen unterworfen, von fremden unabhängig ist. Der Satz also, daß alle Menschen frey geboren sind, bezeichnet nichts anders, als den mit der Menschheit wesentlich verknüpften Charakter der Persönlichkeit.

Fassen wir ursprüngliche Freyheit des Menschen in diesem Sinne, so sehen wir leicht ein, daß sie dadurch keinesweges aufgehoben wird, daß Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse, Verschiedenheiten der Talente und Kultur, den Menschen von dem Menschen

schen abhängig machen. Jene Umstände können zwar den Menschen bewegen, sich selbst dem Andern gewissermassen unter zu ordnen; aber keinem das Recht geben, sich den Andern wider seinen Zweck und Willen unterwürflg zu machen. Der Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft hebt die wohlverstandene ursprüngliche Freyheit des Menschen nicht auf, man müßte denn das Aufhebung der ursprünglichen Freyheit nennen, wenn der Mensch seinen Willen auf den Zweck der Sicherung seiner äussern vollkommenen Rechte, und die Wahl der dafür nothwendigen Mittel richtet.

2.

Der Mensch kann keines seiner ursprünglichen Zwangsrechte im Ganzen veräußern; verschiedene aber kann er bis auf den Grad unwirksam lassen oder einschränken, wo er, wenn er über ihn hinaus gienge, dem Bewußtseyn seiner Persönlichkeit widersprechen, und sich zur bloßen Sache herabwürdigen würde.

3.

Es gehört zum Rechte des Menschen auf seine Freyheit wesentlich mit, daß der Mensch, seinem eignen Zwecke

Zwecke und Willen zu Folge, sich bis auf einen gewissen Grad fremden Zwecken und Gesetzen unterordnen darf, in wie fern er dadurch dem Charakter seiner Persönlichkeit nicht widerspricht.



Elftes Kapitel.

Rechte für Andre.

i.

Wenn mein Mitmensch in einer solchen Verbindung mit mir steht, daß die Verletzung seines Rechts auch zugleich als die des meinigen angesehen werden muß, so habe ich das Recht, gegen den unrechtmäßigen Angreifer für Jenen Gewalt auszuüben.

2.

Alle übrigen sogenannten Rechte für Andre gehören nicht in das Naturrecht, wie fern die Befugnis zum Zwange, die der Dritte sich zueignet, nicht von einem selbst erlittenen Unrechte abhängt.

L

3. Eben

3.

Eben so wenig gehört in das Naturrecht die Beantwortung der Frage: ob der Mensch ein Recht habe, seinen Mitmenschen gewaltsam zu verhindern, sich unveräußerlicher Güter zu begeben. Wenn es auch ein solches Recht giebt, so hängt es doch keinesweges von einem selbst erlittenen Unrechte ab.

Zwölftes Kapitel.

Ueber die Kollisionen.

1.

Unrechte der Menschheit werden schlechterdings durch keine Kollision aufgehoben.

2.

Kein Mensch darf ein ursprüngliches Recht des Andern verletzen, um das seinige zu schützen.

3.

Alles sogenannte Nothrecht ist der moralischen Vernunft zuwider.

Ich

Ich darf also in keinem Falle ein Recht des Andern aufheben oder einschränken, bloß zu Schützung des meinigen. Selbst, wenn es Erhaltung meines Lebens gilt, so darf ich wegen ihrer keinen Eingriff in die Rechte des Andern wagen, welcher mich nicht gefährdet.

Wenn man behaupten wollte, der Mensch könne, um sein Leben zu retten, das Leben seines Mitmenschen aufopfern, bestimmt durch die Pflicht der Selbsterhaltung; so würde man sich offenbar selbst widersprechen. Ich bin uneingeschränkt verpflichtet, mein Leben zu erhalten, wegen des Charakters meiner Persönlichkeit, und der unbedingten Würde meiner vernünftigen Existenz. Aus demselben Grunde aber muß mir das Leben eines Jeden meiner Mitmenschen heilig und unverletzlich seyn. Nähme ich an, die Tödtung eines Menschen könne Mittel seyn, für die Erhaltung eines von ihm nicht angegriffenen Menschen, so würde ich den widersinnigen Gedanken hegen, es könne erlaubt seyn, ein vernünftiges Wesen als eine Sache zu behandeln, damit ein anderes als Person fortdaure.

Diesem zu Folge, läßt sich das berühmte Beyspiel der beyden auf der Scheiter eines Schiffes im Meere befindlichen Menschen, wovon nach der Beschaffenheit der Scheiter, nur einer oder gar keiner erhalten werden kann,

sehr leicht aus einander setzen. Sind Beyde nicht im Zustande des Bewusstseyns ihrer Vernunft, so ist von Pflicht und Recht zwischen ihnen gar keine Rede, ihre Handlungen sind indifferent. Vermögen sie aber ihren Willen nach Vernunftgesetzen zu bestimmen, so wird jeder seine Verbindlichkeit einsehn, den Andern nicht hinunter zu stoßen, weil unter keinem Umstände Verursachung des Todes meines Mitmenschen ein erlaubtes Mittel meiner Selbsterhaltung seyn kann.

Dreyzehntes Kapitel.

Uebergang zum hypothetischen Naturrechte.

I.

Aus den ursprünglichen Rechten der Menschheit ergiebt sich das Recht, gewisse Handlungen zu vollbringen, durch welche für mich vollgültige Befugnisse, und für meine Mitmenschen, in Beziehung auf sie, vollkommene Pflichten entstehen; gewisse Handlungen, welche Rechte gründen auf

auf freye Sachen, und andre, welche Rechte gründen auf Handlungen, Güter von Personen.

2.

Ich darf handeln in Gemäfsheit meines Urrechts auf Freyheit und des auf die freyen Sachen der wirklichen Welt; ich darf freye Sachen, nach Substanz und Nutzung, meinem Willen allein, als Mittel zu seinen Zwecken, ausschliesslich unterordnen.

3.

Ich darf meinem Urrechte auf Freyheit und Wahrhaftigkeit zu Folge Handlungen vollbringen, vermittelt welcher ich die Vereinigung meines Willens mit dem meines Mitmenschen zu einem Zwecke bestimme.

4.

Aus dem Urrechte auf die Freyheit und auf die freyen Sachen der wirklichen Welt, ergiebt sich das Recht auf das Eigenthum.

5.

Aus dem Urrechte auf die Freyheit und die Wahrhaftigkeit ergiebt sich das Recht der Verträge.

6.

Das hypothetische Naturrecht also, welches vom Eigenthume und Verträge handelt, hängt mit dem absoluten Naturrechte auf das innigste zusammen, und kann keine von diesem unabhängige Prinzipien haben.

Ende des absoluten Naturrechts.

IV.

S k i t z e

einer Untersuchung

ü b e r

die Gültigkeit der Testamente nach dem

Naturrechte.

Die Frage, wegen der Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte, ist eine von denen, über welche die Stimmen noch bis jetzt auf eine widersprechende Weise getheilt sind, und über welche von beyden Seiten mehr durch Machtsprüche, als durch Gründe, entschieden wird. Gemeiniglich hält man diese Untersuchung für bloß theoretisch wichtig, wie fern es zur Vollkommenheit der Wissenschaft gehört, dieselbe für immer auf feste Resultate zurück zu führen. Allein unstreitig hat sie auch das grösste praktische Interesse. Sind die Testamente Einrichtungen, durch welche ausser dem Staate keine Verpflichtung und kein Recht entstünde, so ist es bloß eine Verbindlichkeit gegen den Staat, die Heiligkeit derselben auf keine Weise zu verletzen. Wer aber weifs, wie wenig Sinn die grofse Menge der Menschen für wahre Verbindlichkeit gegen den Staat hat, wie bey den meisten Verbindlichkeit gegen den Staat nichts anders als Zwang zur äufsern Le-

galität ist, und wie demnach die Meisten, wenn sie nicht ein starkes Bewusstseyn moralischer, von aller Willkühr der Menschen unabhängiger Pflicht zurückhält, gegen die Gesetze handeln, so bald sie sich nur der Strafe entziehen zu können glauben; der wird gewiß zugestehen, daß es für die Ordnung der bürgerlichen Gesellschaft von dem größten Einflusse ist, wenn die Unverletzlichkeit der Testamente auch aus den allgemeinen Rechtsprinzipien der Vernunft hergeleitet werden kann.

Von jeher erregte es mein Erstaunen, daß so viele historische sowohl als philosophische Juristen diese Sache mit einer Flüchtigkeit behandeln, welche man sich kaum bey den leichtesten wissenschaftlichen Fragen erlauben sollte, und sie wohl ohne alle gründliche Untersuchung vollkommen abthun zu können glauben. Es befremdete mich dieß um so mehr, da ich von nichts inniger überzeugt seyn konnte, als daß man in die tiefsten Erforschungen des Vernunftrechts zurückgehen müsse, um die Frage wegen der Gültigkeit der Testamente zu einer gründlichen Entscheidung zu bringen.

Wenn ich mir unter einem Testamente die einseitige aber ausdrückliche Erklärung eines Eigenthümers denke, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, so

so scheint es bey der Beantwortung des vorliegenden Problems auf drey wichtige Fragen anzukommen;

- 1) Hat ein Eigenthümer das Recht, zu bestimmen, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle? Begründet dieses Recht, ein Zwangsrecht von Seiten deffen, zu welches Besten die Bestimmung geschieht, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen?
- 2) Hat eine einseitige Erklärung, dafs man ein Eigenthum einem Andern überlassen wolle, ohne Erklärung der Einwilligung von der Seite dieses, Gültigkeit?
- 3) Hat eine Willenserklärung in Beziehung auf Uebergang des Eigenthums auf einen Andern, Gültigkeit, wenn man sich die Freyheit vorbehält, seinen Willen noch ändern zu können?

I.

Wenn die Frage ist: „ob ein Eigenthümer das Recht habe, zu bestimmen, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, und ob dieses Recht ein
Zwangs-

Zwangsrecht von Seiten dessen begründe, zu welches Besten die Bestimmung geschieht, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen?“ so sieht Jeder, daß die Beantwortung dieser Frage in der Theorie des Eigenthumsrechtes selbst liegt, und in dem Maasse mehr oder weniger richtig erfolgt, als man wahre oder unwahre Prinzipien des Eigenthumsrechtes zum Grunde legt.

Folgende sind die wichtigern Gründe, nach welchen die Leugner der Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrechte die aufgestellte Frage verneinend beantworten:

- a) Mit dem Eigenthumsrechte ist zwar das Recht einer vollkommen freyen Disposition über das Seine verknüpft, allein dieses Recht geht nicht über die Grenzen des zeitlichen Lebens hinaus; — weil es unvernünftig seyn würde, zu bestimmen, daß etwas, unfres Willens wegen, von unsern Mitmenschen geschehen oder nicht geschehen solle, zu einer Zeit, wo wir aufgehört haben, Personen in der wirklichen Welt zu seyn;
- b) weil es unvernünftig seyn würde, zu bestimmen, daß etwas, unfers Willens wegen, von unsern Mitmenschen geschehen oder nicht geschehen solle, zu einer Zeit,
wo

wo wir alles physischen Vermögens ermangeln, unsern Willen durchzusetzen.

c) Disposition über Eigenthum geht vernünftiger Weise nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, alles Eigenthums fähig zu seyn.

d) Disposition über Eigenthum geht vernünftiger Weise nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, alles Besitzes fähig zu seyn.

e) Disposition über Eigenthum geht vernünftiger Weise nur bis auf den Zeitpunkt, wo man aufhört, Bedürfnis des Zeitlichen zu haben.

f) Nach dem Tode eines Menschen sind seine Güter *res nullius*.

g) Alle Ungerechtigkeit kommt, nach Kantischen Prinzipien, darauf hinaus, daß ich mein vernünftiges Mitwesen als Mittel für meinen beliebigen Zweck handle. Wenn ich aber immer Testamente breche, so handle ich dadurch niemand als Mittel für meinen beliebigen Zweck.

a.

Allerdings hört der Mensch mit dem Tode auf, als Person in der wirklichen Welt zu erscheinen; es ist aber nicht abzusehen, wie daraus folgen solle, daß es unvernünftig sey, wenn der Mensch in einem Zeitpunkte

punkte, wo er noch persönliches Mitglied der Welt ist, in Beziehung auf Dinge, welche seiner Persönlichkeit, als Mittel zu Zwecken, uneingeschränkt untergeordnet sind, bestimmt, was, seines Willens wegen, von seinen Mitmenschen geschehen dürfe oder nicht dürfe. Von Seiten dessen, welcher dieß bestimmt, enthält diese Bestimmung keinen Widerspruch gegen die Vernunft. Von Seiten der übrigen Menschen widerstreitet es eben so wenig der Vernunft, sich durch jene Bestimmung berechtigen und verpflichten zu lassen. Die Bestimmung würde von Seiten des Bestimmenden vernunftwidrig seyn, wenn die Maxime, welcher er folgt, indem er bestimmt, als allgemeines Gesetz weder gedacht noch gewollt werden könnte, und den unwandelbaren Grundsätzen der Vernunft über alle Befugniß und alles Dürfen des Menschen widerspräche. Von Seiten der übrigen Menschen würde es vernunftwidrig seyn, sich durch eine Maxime dieser Art berechtigen oder verpflichten zu lassen. Die Maxime, ich dürfe bestimmen, auf wen nach meinem Tode das Eigenthum meiner Güter übergehen solle, würde dann als allgemeines Gesetz weder gedacht noch gewollt werden können, wenn eine Welt vernünftig-sinnlicher Wesen, in welcher jedes nach derselben handelte, und sie zugleich als allgemeines Gesetz anfähe, innerlich widersprechend wäre. Dieß ist aber so wenig der Fall,

Fall, daß vielmehr vernünftig - sinnliche Wesen in Widerspruch mit sich selbst geriethen, wenn sie leugneten, es könne eine solche Welt gar kein Gegenstand des Denkens und Wollens seyn. Das Recht auf Eigenthum folgt aus dem ursprünglichen Rechte des Menschen auf Freyheit in der Aeufserung seiner Vermögen, und dem ebenfalls ursprünglichen Rechte auf die Sachen der wirklichen Welt. So wie dieses Recht sich, als Recht, nicht gründet auf Bedürfnis, auf Ergreifung, auf physische Stärke, so ist das in demselben enthaltene Dispositionsrecht durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt; ich darf über das Meine so weit hinaus Verfügung treffen, als ich mit meinen der Vernunft gemäßen Entwürfen reichen kann; und wie fern jedes andre vernünftig - sinnliche Wesen dieses mein Recht in dieser Ausdehnung anerkennen muß; so ist jedes verpflichtet, eine meinem Rechte gemäße Disposition zu respektiren. Daß man aber diesem seinem Rechte gemäß handelt, kann nicht gemisbilliget werden; denn es stimmt sehr wohl mit der Vernunft zusammen, seinem Willen im Betreffe der demselben rechtmäßig untergeordneten Dinge den dauerndesten und ausgebreitetesten Einfluß zu verschaffen.

Die Evidenz dieser Sätze würde leichter und allgemeiner anerkannt werden, wenn nicht
so

so Viele noch ganz falsche Begriffe von den wahren Gründen einer Berechtigung und Verpflichtung hätten, nicht so Viele die rechtliche Natur des Eigenthums gar nicht kennten. Allein nach dem Gesichtspunkte nicht Weniger, hängt die Gültigkeit einer Berechtigung oder Verpflichtung, durch die Handlung eines Menschen, ganz oder doch grolsentheils von dem physischen Vermögen desselben ab, seinen Zweck, im Fall der Nothwendigkeit, mit Gewalt durchzusetzen, und man hält es für widersprechend, daß ein Mensch berechtigen oder verpflichten könne, welcher unfähig ist, den Uebergang eines Rechts auf den Andern allenfalls gewaltsam auszuführen, und die Befolgung der Pflicht von denen, welche verpflichtet worden, zu erzwingen. Man bedenkt also nicht, daß der Grund jeder wahren Berechtigung und Verpflichtung in den Gesetzen der Vernunft liegt, welche unwandelbar sind, und sich nach physischen Verhältnissen keinesweges bestimmen und modificiren lassen. Was das Eigenthum betrifft, so wird es beynahe noch durchgängig aus falschen Gründen abgeleitet, und dann sehr natürlich mit dem Besitze verwechselt. Zueignen heist, eine Sache, nach Wesen und Nutzung, seinem Willen, als Mittel für denselben Zwecke, ausschliesslich unterordnen; in Besitz nehmen heist, eine Sache in dasjenige Verhältniß gegen seine Kräfte setzen, wo
man

man sich ihrer, als Mittel für seine Zwecke, ausschließlich bedienen kann; der Anfang davon ist die Ergreifung; nimmt die Sache wirklich jenes Verhältniß ein, dann besitzt man sie. Der Begriff der Zueignung drückt also bloß eine Richtung des Begehrungs- und Vorstellungsvermögens aus; der Begriff der Besitznehmung eine Richtung und Aeufserung der physischen Kräfte. Eine Sache kann also mein Eigenthum seyn, ohne daß ich sie besitze, und ich kann eine Sache im Gegentheil besitzen, ohne daß sie mir als Eigenthum zugehöre. Alle Rechte, welche mit dem Eigenthumsrechte verknüpft sind, müssen sich aus dem bloßen reinen Begriffe des Eigenthums selbst ergeben, und das Recht über Eigenthum zu disponiren, folgt lediglich aus selbigem, ohne irgend eine Hinsicht auf den Besitz. Wenn Recht auf Eigenthum aus dem Besitze entspränge, so würde das Recht, über sein Eigenthum zu disponiren, auf die Zeit des möglichen Besitzes eingeschränkt seyn, da es aber aus dem Rechte entspringt, Sachen, nach Substanz und Nutzung, seinem Willen, als Mittel für dessen Zwecke, ausschließlich unterzuordnen, so geht das Recht, über das Seine zu disponiren, über die Gränzen des möglichen Besitzes hinaus. — Sonderbar, daß man nicht bemerkt, daß, wenn das Recht, über das Seine zu disponiren, nur bis an die Gränzen

M des

des eignen zeitlichen Lebens reichte, auch das Recht, welches durch einen Verkauf- oder Schenkungsvertrag auf den Andern übergeht, nur bis zu dem Tode des Verkäufers oder Schenkers gültig seyn könnte. Bey einem Verkauf- oder Schenkungsvertrage lasse ich ein Recht von mir auf den Andern übergehn, kann aber natürlich nicht mehr Recht auf den Andern übergehen lassen, und dieser nicht mehr übernehmen, als ich dessen habe. Läge nun im Eigenthumsrechte bloß ein auf die Grenzen dieses Lebens eingeschränktes Dispositionsrecht, so würde folgen, daß wenn ich ein Eigenthum verkaufte oder verschenkte, das dadurch entstehende Eigenthumsrecht dessen, der mir abkaufte, oder mein Geschenk übernahm, alsobald aufhörte, wenn ich stürbe. Dieß zu behaupten ist aber noch Niemanden in den Sinn gekommen. Denn es fällt in diesen Hinsichten einem Jeden sonnenklar in die Augen, daß das Recht, über das Seine zu verfügen, dem wahren Eigenthümer ganz uneingeschränkt zukommt.

2.

Wenn man sagt: „die Disposition „über das Seine sey auf die Grenzen „des zeitlichen Lebens eingeschränkt, „weil es unvernünftig seyn würde, „zu bestimmen, was unfres Willens „we-

„wegen von unsern Mitmenschen geschehen dürfe oder nicht dürfe, zu einer Zeit, wo wir alles physischen Vermögens ermangeln, unsern Willen mit Gewalt zu realisiren“; so wird Jeder, welcher etwas genauer nachdenkt, die Bündigkeit in der Verknüpfung dieser Sätze vermessen. Unvernünftig würde eine solche Bestimmung nur dann seyn, wenn sie den allgemeinen Grundsätzen der Vernunft über Befugnis und Recht widerspräche. Dieß ist aber so wenig der Fall, daß ich vielmehr, wenn ich, nach Grundsätzen der Vernunft, in Beziehung auf was es auch sey, bestimme, was meine Mitmenschen, meines Willens wegen, dürfen oder nicht dürfen, gar nicht einmal Hinsicht darauf nehmen darf, ob ich meinen Willen auch durch Gewalt werde realisiren können oder nicht; eine Hinsicht, welche auf die Bestimmung von Recht und Unrecht nicht den mindesten Einfluß hat. Das Recht, über sein Eigenthum zu disponiren, ist von dem physischen Vermögen, dieses Recht durchzusetzen, ganz verschieden, und völlig davon unabhängig. In gänzlicher Ermangelung von dem letztern dauert das erste unverändert fort. Ein Krüppel, dessen Hände und Füße abgehauen sind, darf sein Eigenthum an Andre übergehen lassen wie er will, und die übrigen Menschen müssen seine Verfügung respektiren, obwohl sie von

ihm durch Gewalt schlechterdings nicht durchgesetzt werden kann.

3.

Der dritte Einwurf ruht ganz auf jenem, immer noch, leider! sehr gemeinen *ὑπερὸν προτερον* der Naturrechtslehrer, und noch mehr der historischen Juristen, nach welchem man das Eigenthumsrecht auf Besitz gründet. Allein aller rechtmäßige Besitz setzt rechtmäßige Zueignung voraus, und das im Eigenthumsrechte enthaltene Recht der freyen Disposition über das Seine folgt nicht aus dem Besitze, sondern aus der Natur eines Eigenthums selbst. Wenn dem also ist, so erhellet nicht, warum ein Eigenthümer nicht sollte vollkommen rechtsgültig erklären können, auf wen das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, zu der Zeit, wo aller mögliche Besitz für ihn aufhört. Die Unmöglichkeit des eigenen Besitzes zu dieser Zeit, hebt die Gültigkeit der, den Uebergang des Eigenthums an einen Andern betreffenden, ausdrücklichen Willenserklärung des wahren Eigenthümers nicht auf.

4.

Der vierte Einwurf ruht auf jener falschen Theorie des Eigenthumsrechtes, nach welcher man es vom Bedürfnisse ableitet. Allein obwohl Bedürfnis die Ausübung von Rechten ver-

veranlassen kann, so können doch nicht die Rechte selbst in Bedürfnissen gegründet seyn. Der Mensch bedarf unstreitig des Eigenthums; daraus folgt aber bloß eine physische Nothwendigkeit desselben, keinesweges ein damit verknüpftcs Recht. Recht auf Eigenthum folgt aus den Urrechten des Menschen auf Freyheit, in der Aefserung seiner Vermögen, und auf die Sachen der wirklichen Welt; und das im Rechte auf das Eigenthum enthaltene Recht der freyen Disposition ist keinesweges auf die Zeit eingeschränkt, wo der Mensch Bedürfnis des Eigenthumes hat.

5.

Nichts ist gewöhnlicher, als daß Naturrechtslehrer und historische Juristen die ganze Frage, wegen der Gültigkeit der Testamente, dadurch zu beantworten glauben, daß sie die Güter des Menschen nach dem Tode für *res nullius* erklären. Einer derselben sagt drollig genug: „testiren heiße einen Vogel auf den Fall „verschenken, da er weggeflogen seyn würde.“ Ich kenne wenig so auffallende *petitiones principii* unter den philosophischen Meynungen, als es diese ist. Die Frage ist: ob, wenn der Eigenthümer testirt hat, seine Güter dem, zu dessen Besten testirt worden, gehören, oder *res nullius* seyen; und die Antwort ist: sie sind *res nullius*; denn sie sind *res nullius*!

M 3

6. Wenn

6.

Wenn wirklich bewiesen worden, daß jeder Eigenthümer ein Recht habe, wegen des Seinen über die Grenzen des Lebens hinaus zu disponiren, und daß also ein jeder Eigenthümer auch vollkommen rechtsgültig bestimmen könne, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle; so scheint es ganz offenbar, daß derjenige, welcher ein Testament bricht, einerseits dasjenige vernünftige Wesen, welches testirte, nicht als Zweck an sich anerkennt, vielmehr sich eine pflichtwidrige Verletzung des rechtmässigen Willens desselben zur Realisirung der Zwecke seines Eigennutzes erlaubt, andrerseits denjenigen, zu dessen Besten testirt worden, geradezu als Mittel für seine beliebige Absicht behandelt, indem er dasjenige an sich reißt, was, vor ausdrücklicher Erklärung der Nichtannahme von der Seite desselben, von keinem andern Menschen sich zugeeignet werden konnte, und, nach ausdrücklicher Erklärung der Annahme von ebendesselben Seite, ihm als Eigenthum zufiel.

Ob ich bey einer gewissen Handlung ungerecht gegen meine Mitmenschen handle, beruht lediglich auf der Beschaffenheit der Maxime, welche ich befolge. Ist diese so beschaffen, daß mein vernünftiges Mitwesen in ihr zugleich als Zweck an sich gilt, so ist meine Handlung gewiss gerecht. Wird aber in meiner
Maxi-

Maxime mein vernünftiges Mitwefen nur als Sache gedacht, nicht mit dem Charakter und den Rechten feiner Perfönlichkeit, fo folgen aus ihr bloß ungerechte Handlungen. Diefes Prinzip betrifft eben fowohl die Todten als die Lebendigen, und es giebt eben fo ftrenge Pflichten der Gerechtigkeit gegen die erftern, als gegen die letztern. Wie fehr auch ein fcharfjinniger Freund von mir lachen konnte, da ich im Feuer des Gesprächs über diefen Gegenftand mir die Aeufserung entgehen liefs: „die jetzt lebenden Menschen feyen dem Markus Tullius Cicero Pflichten fchuldig;“ fo bin ich doch überzeugt, daß die Vorausfetzung, welche diefer Aeufserung zum Grund liegt, vollkommen wahr ift. Verletzung der Rechte eines Menschen nach dem Tode läßt fich nur denken: a) in Beziehung auf feine Ehre, welche der fpäteften Nachwelt heilig feyn muß; b) in Beziehung auf die Verfügungen, die er wegen des Seinen getroffen hat. Er hatte, nach dem Umfange des Eigenthumsrechtes, die Befugnifs, diefe Verfügungen zu treffen, und begründet, vermittelt derfelben, Pflichten und Rechte feiner Mitmenschen. Diefes können jene Verfügungen nur nach Maximen aufheben, in welchen der Verftorbene nicht als Zweck an fich gilt, alfo nur ungerechter Weife.

Die bisher geprüften Einwürfe gegen die Gültigkeit der Testamente nach dem Naturrecht, scheinen mir unter allen die wichtigsten. Andre lassen sich leichter widerlegen. Ich führe noch zwey an:

7.

Das Naturrecht kann von Testamenten eigentlich gar nichts wissen. Sie sind eine Erfindung der Griechen, von welchen sie die Römer überkommen haben.

Hierauf erwiedre ich: Man unterscheide bey dem Testamente diejenigen Förmlichkeiten, wodurch Testamente in bürgerlichen Gesellschaften auf mannigfaltige Weise bestimmt werden, von dem Wesentlichen der Sache selbst, nach welchem ich bey einem Testamente a) ausdrücklich erkläre, wem nach meinem Willen das Eigenthum meiner Güter nach meinem Tode zufallen solle, b) mir vorbehalte, meinen Willen vor meinem Tode noch ändern zu können; c) keine Einwilligung des Andern verlange, sondern nur auf den Fall bestimme, daß er wolle. Eine Verfügung dieser Art aber, setzt keinesweges bürgerliche Gesellschaft und Staat voraus, sondern kann im außergesellschaftlichen Zustande sehr wohl Statt finden. Eine Verfügung dieser Art ergiebt sich von selbst aus den Verhältnissen der Menschen

fchen

schen zu einander, und man kann sie eben so wenig eine Erfindung nennen, als Versprechungen, Schenkungen, Verträge, Erfindungen sind. Die Förmlichkeiten sind erfunden worden, auf sehr abweichende Weise; das Wesen der Sache ist im menschlichen Willen und dem Eigenthumsrechte gegründet, und, ohne ein Wort von der Geschichte des bürgerlichen Rechts zu wissen, muß jeder denkende Kopf bey Erforschung des Eigenthumsrechtes auf den Begriff des Testaments und die Frage, wegen der Gültigkeit derselben, nach Grundsätzen der Vernunft, treffen.

8.

Bey einem Testamente fehlt die Uebergabe, (*traditio*) und da durch diese erst der Uebergang eines Eigenthums an einen Andern vollendet wird, so können testamentarische Verfügungen an sich kein Recht begründen.

Hierauf erwiedre ich: Die Uebergabe gehört, nach dem natürlichen Rechte, schlechterdings nicht wesentlich zur Uebertragung des Rechts auf Eigenthum, und vollendet keinesweges den Uebergang eines Eigenthums an einen Andern. Das Eigenthum eines Menschen kann an einen Andern nur unter der Bedingung übergehen, daß Jener erkläre, er wolle es; willigt Dieser ein, so ist der Uebergang

des Rechts geschehn, und es bedarf weiter keiner Handlung von der Seite Jenes; erklärt Jener seinen Willen, daß sein Eigenthum an einen Andern übergehe, wenn er es anzunehmen gesonnen sey, was Dieser aber vor seinem Tode nicht erklären solle, so ist die Uebertragung des Rechtes vollkommen, keine Handlung weiter nöthig; die übrigen Menschen müssen die Erklärung von diesem abwarten, und enthält diese Einwilligung, so erfolgt nun der Uebergang des Rechtes auf ihn, ohne alle Uebergabe.

Niemand würde daran denken, daß die Uebergabe den Uebergang des Eigenthumsrechtes auf einem Andern vollende; a) wenn nicht so Viele des Begriffes vom wahren Wesen des Rechtes auf Eigenthum gänzlich ermangelten, eines Begriffes, welcher von Besitznehmung und Besitz völlig unabhängig ist; Eigenthumsrecht kann durch den bloßen Willen des Andern auf mich übergehen, ohne daß ich dadurch auch nur den Anfang des Besitzes mache. Ja, er kann vielleicht die Sache selbst nicht besitzen, also auch gar nicht übergeben können, und dennoch wird sie durch seine Erklärung, daß sie mein seyn solle, zu meinem vollendeten Eigenthume. Uebergabe ist nichts anders, als die vom Veräußerer selbst bewirkte Entlassung einer veräußerten Sache aus seinem Besitze in den Besitz dessen, an welchen sie veräußert wor-

worden. Ehe die Uebergabe erfolgen kann, ist schon das Recht übergegangen; b) wenn es nicht für so Viele, welche das Civilrecht bloß historisch betreiben, endlich ganz unmöglich würde, sich für den Gesichtspunkt des Naturrechts zu orientiren.

Nach allem bisher Gesagten wird man leicht ermessen, wie ich selbst die erste Frage beantworte, welche nicht bloß die Gültigkeit der Testamente, sondern auch die Grenzen der Gültigkeit aller Schenkungs- und Verkaufsverträge betrifft:

A.

Im Rechte auf Eigenthum ist enthalten ein Recht der vollkommen freyen Verfügung über das Seine, welches durch keine Grenzen der Zeit eingeschränkt ist.

Beweis. Das Recht auf Eigenthum überhaupt beruht auf dem Rechte des Menschen auf Freyheit in der Aeufserung seiner Vermögen, und dem Rechte des Menschen auf die Sachen der wirklichen Welt, zweyen ursprünglichen, unmittelbar aus dem Charakter der Persönlichkeit folgenden Rechten. Aus diesen Rechten allein ergiebt sich ohne weitere Hinsicht, daß der Mensch bestimmtes Eigenthum erwerben dürfe. Die Natur der wahren Zueignung besteht darin, daß
ich

ich eine Sache nach Substanz und Nutzung meinem Willen, als Mittel für dessen Zwecke, ausschliesslich unterordne, und da das Recht auf Zueignung in diesem Sinne bloß aus den Urrechten auf freye Anwendung seiner Vermögen, und dem auf die Sachen entspringt, keinesweges von den Bedürfnissen des zeitlichen Lebens, der Bemächtigung oder Stärke abhängt; so ist in jenem Rechte ein durch keine Grenzen der Zeit eingeschränktes Verfügungsrecht über das Seine enthalten.

B.

Wenn in dem Rechte auf Eigenthum ein durch keine Grenzen der Zeit eingeschränktes Recht der vollkommen freyen Verfügung über das Seine enthalten ist, und davon nicht getrennt werden kann, so folgt daraus, aber auch nur daraus allein: a) daß jeder Eigenthümer bey seinen Lebzeiten ein ebenso uneingeschränktes Recht des Eigenthums auf ein Gut an einen Andern, ohne alle Gegenleistung, durch Schenkung, mit Gegenleistung, durch Tausch und Verkauf übergehen lassen kann, und daß das Eigenthumsrecht, welches der bekommt, der das Geschenk, den Tausch, den Verkauf, annahm, von der Dauer und

und den Grenzen des Lebens des vorigen Eigenthümers völlig unabhängig ist; b) dafs jeder Eigenthümer Verträge schliessen darf, wodurch der Uebergang des Eigenthums seiner Güter an Andre, auf den Fall des Todes rechtsgültig bestimmt wird; c) dafs jeder Eigenthümer auch einseitig erklären darf, auf wen nach seinem Tode das Eigenthum seiner Güter übergehen solle, und dafs dadurch Zwangsrechte für den entstehen, den die Erklärung betrifft, und vollkommene Pflichten für die übrigen Menschen, wenn es sich zeigen läfst, dafs die Ermangelung der Einwilligung die Gültigkeit der Erklärung nicht aufhebt; eine Frage, zu deren Beantwortung ich eben jetzt übergehe.

2.

Die Frage: Ob die einseitige, aber ausdrückliche Erklärung, dafs ein Eigenthum von uns nach unserm Tode an einen Andern übergehen solle, ohne Erklärung der Einwilligung von der Seite Dieses, Gültigkeit habe; ist in der That leichter zu beantworten, als Viele glauben. Einwilligung ist zur Begründung eines Rechtes durch ein Versprechen unumgänglich nöthig, wenn der Versprecherde selbst
die

die Einwilligung als Bedingung der Gültigkeit seines Versprechens ansieht, und sie erwartet. Wenn aber der Versprechende selbst die Einwilligung vor einem gewissen Zeitpunkte nicht erfolgt wissen will, und bloß erklärt, daß, im Falle zu selbigem Zeitpunkte der Andre einwilligen werde, das Eigenthumsrecht über einen gewissen Gegenstand auf ihn übergehen solle; so hebt die Ermangelung der Einwilligung vor diesem Zeitpunkte, die Gültigkeit der Erklärung des Versprechenden nicht auf. Der Eigenthümer hat als Eigenthümer, nach dem im Eigenthumsrechte enthaltenen Verfügungsrechte, die vollkommene Befugniss, zu bestimmen und zu erklären, auf wen ein Eigenthum von ihm übergehen solle, ohne wissen zu wollen, ob dieser es annehme, bloß auf den Fall, daß er es thue; und diese seine Erklärung begründet für Selbigen ein Zwangsrecht, für die übrigen Menschen vollkommene Verpflichtung, jenes Gut als kein freyes, Niemanden gehöriges, anzusehn und zu behandeln. Wenn demnach ein Eigenthümer einseitig erklärt, auf wen nach seinem Tode das Eigenthumsrecht über seine Güter übergehen solle, auf den Fall, daß er dann gesonnen sey, es anzunehmen; so hat der Wille jenes Testators dadurch für diesen ein vollkommenes Recht begründet, welches nur er selbst, (der Testator,) sonst niemand aufheben kann, welches, wenn dieses nicht geschehen,

hen,

hen, mit allen seinen wirkfamen Folgen nach Jenes Tode auf den Andern übergeht, fo bald er annimmt, und welches den übrigen Menschen fo unverletzlich feyn muß, daß fie die Güter des Verstorbenen nur dann für frey und Niemanden gehörig anfehen, wenn der, dem fie durch das Testament bestimmt find, seine Nicht-einwilligung in den Willen des Verstorbenen erklärt, dann aber für fein vollkommenes Eigenthum, wenn er annimmt.

C.

Die dritte Frage: Ob die einseitige Erklärung unfres Willens, auf wen nach unserm Tode das Eigenthumsrecht auf unfre Güter übergehen solle, Gültigkeit haben könne, da wir uns doch damit die Freyheit noch vorbehalten, unsern Willen vor unserm Tode noch zu ändern? beantwortet sich eben so leicht, als die Vorige. Wer seinen Willen in dieser Beziehung auf solche Weise erklärt, erklärt zugleich, daß seine Willenserklärung, im Fall er selbst sie nicht aufhöbe, für fest anzusehen sey. Daß er sich das Recht vorbehält, seinen Willen noch ändern zu können, bestimmt bloß seine Freyheit für etwanige andre Verfügung, hebt aber keinesweges die Pflicht der übrigen Menschen auf, seinen Willen zu respektiren. Die Disposition, die Er bey seinem Leben noch ändern konnte, steht nach seinem Tode,

de, da er sie nicht änderte, und eben dadurch die Fortdauer seiner Willensbestimmung ganz unzweydeutig ausdrückte, für seinen Erben, und für die übrigen Menschen fest.

Nach allen diesen Gründen halte ich den zwar einseitig aber ausdrücklich erklärten letzten Willen eines Menschen, in Beziehung auf Eigenthum, nach dem Rechte der Vernunft, für vollkommen gültig. Nichts kann die Verpflichtung der übrigen Menschen, Testamente nicht zu verletzen, aufheben, als die Einsicht, daß durch eine Disposition dieser Art, Rechte andrer Menschen, sie seyen nun in Verbindung oder einzeln, gekränkt werden. Dann ist das Testament an sich schon null und nichtig, denn der Testator durfte nicht gegen das Recht andrer Menschen testiren. Der Staat kann ein Testament für ungültig erklären, wenn durch Realisirung desselben sein Wohlstand in Gefahr gerieth; denn der Testator durfte schlechterdings keine Verfügung treffen, durch welche dieß geschehen könnte. Ich enthalte mich indessen der weiteren Verfolgung dieser Ideen, und äußere nur noch den Wunsch, daß gegenwärtiger Aufsatz keine andern als solche Beurtheiler finde, welche fähig sind, mich zu verstehen.

V.

Philosophische Grund/ätze

über die

*Nachahmung der landschaftlichen Natur
in Gärten.*

N

V.

Die Geschichte der Stadt

von

der kaiserlichen Stadt

in

Unerachtet der vielen und mannigfaltigen Versuche der gebildetesten Nationen über die Theorie der schönen Künste, ist es bis jetzt dennoch in Beziehung auf keine derselben bey- nahe ausgemacht, worin ihre Vollendung und höchste Schönheit bestehe. Dichtkunst, Ton- kunst, bildende Kunst, Gartenkunst, Tanz- kunst wetteifern in ihren Werken, unsrer Seele ein Vergnügen zu bereiten, welches an sich ädel, und noch ädler durch seine Verwandt- schaft mit jedem höhern Interesse der Mensch- heit ist. Allein dieses Vergnügen hat seine Grade und Arten, entsteht mehr oder weniger stark, mehr oder weniger rein, mehr oder we- niger ädel, je nachdem die Kräfte des Genies mit mehr oder weniger Begeisterung, mehr oder weniger harmonischer Stimmung, für Wahrheit, Güte und Schönheit, gewirkt ha- ben, und, wenn wir in diesen Hinsichten die Stufenleiter möglicher Vollkommenheit verfol- gen, so treffen wir endlich auf ein Ideal des

stärksten, reinsten und ädelsten Vergnügens, welches eine Kunst durch ihre Bildungen gewähren kann. Allein, weit entfernt, daß man über das höchste Schöne irgend einer Kunst in der philosophischen Welt enig feyn sollte, weichen vielmehr die Meynungen hierin auf das sonderbarste von einander ab. Bey keiner zeigt sich dieß auffallender, als bey der Gartenkunst, einer Kunst, die um so liebenswürdiger ist, in je innigerer Harmonie sie gegen die Natur selbst steht. Wenn bey jeder andern sich die Meynungen gewissermaassen nähern, so hat sie das Eigene, daß zwey geradezu entgegengesetzte Theorien ihre vielen und scharfsinnigen Vertheidiger haben; zwey Theorien, wovon die eine die höchste Vollendung der Gartenkunst, in einem gänzlichen Widerspruche des Charakters ihrer Werke gegen die Form der Natur selbst, die andre im Gegentheile in einer uneingeschränkten Uebereinstimmung eben derselben mit der Natur zu finden glaubt; die Theorie der geometrischen Regularität und die Theorie der Nachahmung der rohen Natur. Alle Bemühungen derjenigen, welche die Wahrheit in der zwischen beyden Extremen liegenden Mitte suchen, und die wahre Schönheit eines Gartens in der Vereinigung von Regelmäßigkeit und Nachbilden der Natur setzen, haben noch bis jetzt keine Vereinigung jener Theorien bewirken können.

Ich

Ich glaube, man würde längst über das Wesen der schönen Gartenkunst zur Einigkeit gekommen seyn, wenn nicht hier mehr, als bey jeder andern schönen Kunst, gangbare Vorurtheile vom richtigen Gange der Untersuchung abführten. Es sey mir erlaubt, die vorzüglichern davon auszuzeichnen.

1. Es ist unmöglich, sich von schöner Kunst überhaupt einen bestimmten, gereinigten Begriff zu bilden, wenn man dieselbe nicht nach festen Merkmalen von mechanischer Kunst, und Kunst der bloßen Sinnesempfindung unterscheidet. Die mechanische Kunst hat jederzeit das Geschäft der Befriedigung eines, für die Fortsetzung und Bequemlichkeit des menschlichen Lebens, nothwendigen Zweckes, übt allezeit, dem Erkenntnisse eines möglichen Gegenstandes angemessen, bloß um ihn wirklich zu machen, die hierzu erforderlichen Handlungen aus. Die Kunst der angenehmen Sinnesempfindung bezweckt nichts weiter, als wohlgefälligen Reitz für den Sinn, nach Regeln. Die schöne Kunst hat allezeit die Absicht, einem Ganzen interessanter Vorstellungen eine an sich gefallende Form zu geben. Die schöne Gartenkunst hat mit Befriedigung physischen Bedürfnisses, als schöne Kunst, gar nichts zu thun; man muß demnach, um ihr Wesen, als einer solchen, rein zu bestimmen,

men, alles darauf sich Beziehende wegrechnen. Die schöne Gartenkunst hat aber auch einen höhern Zweck, denn bloß den Sinn zu reitzen: soll sie demnach nicht herabgewürdigt werden, so muß man ihre Werke nicht auf den niedern Zweck der Erregung des Vergnügens durch Sinnenreiz beziehen. Damit wird gar nicht geleugnet, daß nicht einem schönen Garten vieles beygefügt seyn könne, wodurch phyfisches Bedürfnis befriedigt wird, vielmehr muß sich fogar bey jedem einiges finden, was sich lediglich darauf bezieht. Dieß alles aber gehört nicht zum Garten, in wie fern er schön, sondern wie fern er neben seiner Schönheit auch noch nützlich ist. So können Grotten, Lauben, Wasserfälle, überhaupt kühlende Plätze, auf phyfisches Bedürfnis bezogen werden, ja sie müssen es; allein sie gehören in dieser Beziehung nicht zu den Bestandtheilen des schönen Gartens. — Eben dieß gilt von dem Angenehmen durch bloßen Sinnenreiz, welches sich bei jedem schönen Garten unausbleiblich findet, deßhalb aber nicht einen wesentlichen Bestandtheil des schönen Kunstwerks, als eines solchen, ausmacht.

Verworrenes Farbenspiel ist bloß angenehm durch Sinnenreiz: es kann in keinem schönen Garten fehlen, weil es sich in der beleuchteten Natur überall findet; darum aber
kommt

kommt es dem Garten, als schönem Kunstwerke, nicht zu. Diese Unterschiede bedürfen vielleicht bei keiner andern schönen Kunst eine so genaue Einschärfung, als bei der Gartenkunst, weil es wirklich Gärten giebt, die bloß zur mechanischen, und andre, die bloß zur angenehmen Kunst für den Sinnenreiz gehören, und die doch zugleich eines Grades von Schönheit fähig sind. Ein Baum- und Küchengarten läßt in der That Verschönerung zu, aber das Schöne ist bei ihm Nebensache, und das Ganze demnach kein Werk schöner Kunst. Eine bloße Blumenflur, die ein angenehmes Ganzes ausmacht, ermangelt der Schönheit nicht; und doch würde man sehr irren, wenn man sie einen schönen Garten nannte.

2. So wie man bei mehreren Künsten, um den Begriff ihres wahren Wesens zu finden, auf ihren ersten rohen Ursprung zurückgeht, so pflegt man auch nicht selten die Entwicklung des Schönen in der Gartenkunst von der Geschichte der Entstehung der Gärten überhaupt abzuleiten; ein Gang der Untersuchung, welcher meines Bedünkens, hier wie überall, ganz von der Wahrheit abführt. Was man gemeinlich für die rohen Anfänge schöner Künste ausgiebt, sind immer nur entfernte zufällige Veranlassungen der Entstehung derselben, oder Aeufserungen des menschlichen Kunstvermö-

gens, welche mit den schönen Künsten als solchen gar nicht nothwendig zusammenhängen. Mehrere Theoristen leiten die Entstehung der schönen Gartenkunst von jener Anwendung und Verschönerung her, welche der Mensch, gleich bestimmt durch Bedürfnis und Hang zum Angenehmen, schon in den rohesten Zeiten seines Geschlechts den Frucht- und Baumgärten gab. Diese nehmen sie als die erste Grundlage an, aus der sich allmählich wahre schöne Gartenkunst entwickeln mußte. Allein so wenig sich mönchische Reimgefänge des Mittelalters als rohe Aeußerungen wahren Dichtergenies ansehen lassen, und so wenig man nach ihnen jemals die Möglichkeit einer Klopstockischen Ode ahnden konnte, so wenig kann man die verzierten Fruchtgärten des rohen Menschen als erste nur unvollkommene Werke der schönen Gartenkunst ansehen. Ich kann demnach dem mir sehr achtungswürdigen Kritiker des Schönen, Herrn von Ramdohr, nicht beipflichten, wenn er in seinen Studien zur Kenntniss der schönen Natur S. 287. 288. sagt: „Die schöne Gartenkunst ist nur „die jüngere reizendere Schwester einer ältern „Kunst, die ihren Ursprung dem Bedürfnis „und dem Nutzen verdankte. Die geschmückte „Erden tafel ist eine Verädlung oder Verschönerung des eingeschlossenen Feldes, (*enclos*,) oder des Fruchtgartens, den der Mensch „um seine Hütte anlegte, mit einem Zaun umgab,

„gab, um ihn vor dem Einbruche der Thiere
 „und der Diebe zu schützen, und um der guten
 „Ordnung willen in reguläre Felder abtheilte.
 „So wie die Hütte zum Pallast geworden ist, so
 „ist der Fruchtgarten zum Lustgarten gewor-
 „den.“ Der schöne Garten ist Produkt des Ge-
 nies, und das Daseyn einer Gartenkunst, als für
 sich bestehender schöner Kunst, ist durch das
 Daseyn des Genies zu derselben in gewissen
 Menschen, möglich geworden. Man kann,
 ohne Genie zur Gartenkunst zu besitzen, einen
 Platz anständig ordnen und verzieren; aber man
 kann ohne Genie keinen Garten als Werk schö-
 ner Kunst erfinden und bilden.

3. Ein anderer Fehler vieler Theorieen be-
 steht darin, daß man das Schöne der Garten-
 kunst, statt es bloß auf den Gesichtssinn zu be-
 ziehen, auch auf Gehör, Gefühl und Geruch
 ausdehnt. Diese Sinne werden nun freylich in
 jedem schönen Garten auf mannigfaltige ange-
 nehme Weise gerührt, allein diese Rührungen
 gehören nicht zum eigentlichen Schönen des
 Gartens. Ein schöner Garten muß zugleich
 bequem seyn, um darin verweilen, ruhen, um-
 herwandeln zu können, allein die Anordnun-
 gen, welche die Kunst dazu macht, sind keine
 Schönheiten, sondern gelten als Mittel, die
 Schönheit des Gartens und seiner Theile zu ge-
 nießen. Das Gehör wird in einem schönen Gar-

ten durch das Rauschen des Wasserfalls, Riefeln des Bachs, Flüstern der Bäume, Gefang der Vögel angenehm gerührt, das Gefühl geschmeichelt durch künstlich verursachte Modificationen der Luft, besonders in gewissen Jahreszeiten; der Geruch gereizt durch die Düfte der Blumen und Blüthen; allein dieß alles ist nicht Schönheit, sondern Angenehmes, welches der Schönheit beygefügt ist. Der schöne Garten, als solcher, ist nur schön für das Auge. Ansicht, Einsicht, Umsicht, Ausicht, Uebersicht, bestimmen seinen ästhetischen Charakter.

4. Ein ganz eignes Vorurtheil vieler Theoristen scheint darin zu bestehen, daß sie den schönen Garten nicht als Werk des Genies ansehen, und überhaupt nicht anerkennen, daß es eben so gut ein besonderes Genie zur schönen Gartenkunst, als zu jeder andern schönen Kunst gebe, und daß aus der spezifischen Beschaffenheit dieses Genies eigentlich die ganze Theorie der schönen Gartenkunst entwickelt werden müsse.

5. Analogieen zwischen Künsten aufzufuchen hat in vielen Rücksichten seinen ungemainen Nutzen. Allein nicht selten hat man sie so weit verfolgt, daß man sich dadurch von der Wahrheit, in Bestimmung des Wesens einzelner Künste, entfernte. Die Gartenkunst ist nahe verwandt mit der landschaftbildenden Kunst,

Kunst, und durch Uebertragung gewisser Geschmacksgrundsätze von dieser auf jene hat die Theorie ungemein viel gewonnen. Auf der andern Seite aber hat man nicht selten den wesentlichen Charakter der Gartenkunst übersehen, indem man die Vergleichung derselben mit der landschaftbildenden Kunst zu weit trieb. Herr von Ramdohr hat hierüber treffliche Bemerkungen, S. 273. Keine Vergleichung hat indessen meines Bedünkens die Anerkennung des wahren Wesens der schönen Gartenkunst so sehr gehindert, als die mit der Baukunst. Um eine merkwürdige Analogie zwischen diesen beyden Künsten zu finden, muß man eine ganz falsche Idee vom Wesen der schönen Gartenkunst zum Grunde legen, muß entweder geradezu den nützlichen Garten mit den schönen verwechseln, oder die wahre Vollendung des schönen Gartens in die höchste Regularität setzen. Gesetzt aber auch, dieß wäre vergönnt, so sind doch beyde Künste nach Zwecken und Mitteln so gänzlich verschieden, daß man nur gewaltsam oder spielerisch Grundsätze der Baukunst auf schöne Gartenkunst anwenden kann. *)

Der

*) Ich meine hier eigenthümliche Grundsätze der Baukunst, worunter die allgemeinen Wahrheiten über Evrythmie, Symmetrie, Proportion, Unterordnung, nicht gehören, welche der Baukunst nicht eigenthümlich sind.

Es

Der Gartenkünstler hat unter allen andern Künstlern das Eigene, daß er die vollständigen Mate-

Es sey mir erlaubt, bey dieser Gelegenheit meine oft schon geäußerte und eben so oft misverstandene Behauptung: daß die Baukunst nicht zu den schönen Künsten gehöre, in ihr wahres Licht zu stellen. Wenn in der philosophischen Theorie, die Künste in schöne Künste, Künste des bloßen Sinnenreizes, und mechanische Künste getheilt werden; so sieht man lediglich auf den Zweck, der ihnen eigenthümlich ist, und welcher der erste und höchste Bestimmungsgrund ihrer Form ist. Unmittelbare Wohlgefälligkeit der Form, (welcher sich aber eine reiche Mannigfaltigkeit des mittelbar Vergnügenden beygefallen kann;) ist der eigenthümliche Zweck der schönen Kunst, sie allein auch der erste und höchste Bestimmungsgrund ihrer Form. Der eigenthümliche Zweck der Baukunst ist jederzeit möglichst bequeme Schützung des Menschen, und des dem Menschen Angehörigen vor dem nachtheiligen oder unangenehmen Einflusse gewisser Kräfte und Wirkungen der äussern Natur; bey jedem Werke der Baukunst, als bloßer Baukunst, ist dieser Zweck der erste und höchste Bestimmungsgrund der Form ihrer Werke. In dieser Hinsicht gehört die Baukunst zu den Künsten des physischen Bedürfnisses, oder zu den mechanischen. Nun aber herrscht in dem ausgebreiteten Gebiete der mechanischen Kunst wieder eine große Verschiedenheit, und genau zu bestimmende Rangordnung. Nur im Allgemeinen des Hauptzweckes treffen alle Arten mechanischer Kunst zusammen-

Materialien zu feinen Kompositionen in der Natur vorfindet, und ihm selbst nichts übrig bleibt, als

sammen, aber im Besondern entfernen sie sich nach der größern oder geringern Würde ihrer eigenthümlichen Wirkungen, der Beschaffenheit des dazu erforderlichen Talents, der Verwandtschaft ihrer Werke mit den Werken der schönen Kunst selbst, und nach vielen andern Verhältnissen gar sehr von einander. Die Baukunst zeichnet sich vor allen übrigen durch folgende charakteristische Vorzüge aus: 1) gewisse Werke derselben stehen, obwohl ihr nächster Zweck physisch ist, in genauer Verbindung mit Handlungen der Menschen, welche an sich ädel und gewissermaßen geheiligt sind. Zur Ausübung der äußern Gottesverehrung, zu Berathschlagungen für das Beste des Staates, zur Handhabung bürgerlicher Gerechtigkeit, zur Verbreitung von Wissenschaft und Tugend, durch regelmässige Lehranstalt, zur Sicherung der Begräbnisse derer, die uns theuer waren, und zu vielen andern Handlungen von ähnlicher Würde bedürfen wir der Gebäude, und Gebäude von dieser Bestimmung erheben sich ganz natürlich weit über den Rang der gemeinen Wohnörter; 2) auch schon jeder gemeine Wohnort eines Menschen und einer menschlichen Familie hat, als ein solcher, ein gewisses eignes Interesse; Menschen von Empfindsamkeit und Phantasie verknüpfen mit der Vorstellung auch nur einer Hütte mannigfaltige Ideen, von menschlichen Bedürfnissen, menschlichen Trieben, menschlichem Werthe und menschlicher Glückseligkeit; 3) jedes Werk der Baukunst ist einer wohlgefälligen Gestalt fähig; Nutzen, Bequemlichkeit und vergnügen-

de

als das Geschäft, dieselben nach Ideen auf man-
cherlei Weise zu verknüpfen. Nichts desto
weni-

de Form, lassen sich bey jedem vereinigen; 4) ge-
wisse Werke der Baukunst sind der schönen Form so
fähig, daß sich in ihnen diese Kunst an aesthetischer
Kraft der bildenden Kunst beträchtlich nähert. Die
Empfindungen des Erhabenen, des Starken, des Ein-
fachen, des Aedlen, können durch gewisse Werke
der Baukunst auf das interessanteste erregt werden. —
Die Baukunst steht in diesen Hinsichten unter den me-
chanischen Künsten, welche der schönen Form in ho-
hem Grade fähig sind, oben an. Man unterscheidet
in denselben Hinsichten: a) die niedre Baukunst;
und b) die höhere Baukunst. Zur niedern Bau-
kunst gehören alle diejenigen Werke, welche, ihrer
Bestimmung nach, keine ausdrückliche Beziehung
auf an sich ädle, würdige, geheiligte Bedürfnisse und
Handlungen der Menschen haben. Zur höhern Bau-
kunst gehören alle diejenigen Werke, welche ihrer
Bestimmung zu Folge, ausdrückliche Beziehung auf
solche Bedürfnisse und Handlungen haben, als Kir-
chen, Schlösser der Regenten, akademische und Schul-
gebäude, Gebäude zu Versammlungen für das Beste
des Staats und der Bürger in rechtlicher Hinsicht, Land-
häuser, gehörig zu schönen Gärten, &c. bey welchen
Werken sich die Würde ihrer Bestimmung nothwen-
dig in ihrer Form ausdrücken muß. Zur Ausübung
der höhern Baukunst wird ein eigenthümliches Genie
erfordert. — Allein so innig ich von diesem Allen
überzeugt bin, so behaupte ich doch zugleich, daß
alle Schönheit an Werken der Baukunst von der bil-
denden Kunst erborgt ist, und daß die Baukunst keine
eigen-

weniger zeigt sich das gärtnerische Genie, wie alles wahre Genie zur Kunst, als produktives Vermögen, indem es Verbindungen und Ganze bildet, welche sich in der wirklichen Natur nicht finden. Ich unterscheide unter den Talenten, welche das gärtnerische Genie ausmachen: a) Vermögen der ästhetischen Fassungskraft, und Empfindsamkeit für das Schöne und Interessante der landschaftlichen Natur; b) Vermögen der Dichtung und Komposition originaler Ganzen aus den Partieen der landschaftlichen schönen und interessanten Natur. Beyde Vermögen hat das Gärtnergenie mit dem Genie zur Landschaft bildenden Kunst gewissermaassen gemein, allein jenes besitzt sie doch in weit grösserm Umfange und in einer ganz eigenthümlichen Beziehung. Die Empfindsamkeit des landschaftbildenden Künstlers für das Schöne und Interessante der Natur ist auf einzelne Ansichten

eigenthümliche Schönheit hat, eine Behauptung, womit eine andre unabtrennlich zusammen hängt: daß nämlich der höhere Baumeister mit denen für die eigentliche Baukunst nöthigen Kenntnissen und Geschicklichkeiten, auch ein grosses Talent für bildende Kunst verbinden müsse. So wie diese Wahrheit sich aus Grundsätzen über das Wesen der Kunst ergibt, so wird sie auch durch die Geschichte der Baukunst, und aller grossen Architekten bestätigt. — Dieß ist meine kleine Theorie, welche man nur hätte zu verstehen brauchen, um mich nicht auf eine grobe Weise zu verkennen.

ten, Ausichten und Ueberfichten eingeschränkt; bey dem gärtnerischen Genie ist eben dieselbe ausgedehnt auf Succession der Erscheinungen bey dem Umherwandeln und Bewegen. Der Landschaftsbildner legt in seiner Phantasie einzelne Aspekte nieder, das Gärtnergenie Reihen folgender Erscheinungen für den Sinn des sich umherbewegenden Betrachters. Das Dichtungsvermögen des landschaftbildenden Künstlers geht ebenfalls auf einseitige Ansicht aus bestimmten, unveränderlichen Gesichtspunkten: das Dichtungsvermögen des Gärtnergenies auf allseitige Ansicht unter allen möglichen Gesichtspunkten, die der Herumwandler in einem gewissen Bezirke fassen kann. Das landschaftbildende Genie dichtet schöne Aspekte für einen bleibenden Gesichtspunkt der Betrachtung; das gärtnerische Genie dichtet Aspekte für eine abwechselnde Mannigfaltigkeit von Gesichtspunkten des wandelnden Betrachters. Die Phantasie des Gärtnergenies ist demnach von jener des landschaftbildenden Genies gar sehr verschieden. Die Phantasie des Gärtnergenies schließt die des landschaftbildenden Genies in sich; aber sie enthält zugleich ein eigenthümliches Vermögen, das dieser mangelt, den ästhetischen Sinn, möchte ich sagen, für auf einander folgende Erscheinungen der landschaftlichen Natur bey dem Umherwandeln des Betrachters. In ihr vereinigt sich das, was schön ist für den fixir-

fixirten Anblick, mit dem, was in der vorübergehenden Abwechslung in sanften sich in einander verlierenden Verknüpfungen, oder auch gewagten Ueberraschungen gefällt, zu einem reizenden Ganzen. Je mehr Einheit zur Harmonie mit reicher Mannigfaltigkeit an schönen und interressanten Bildern in einer solchen Phantasie gepaart sind, je mehr aus ihren Entwürfen und Gemälden, der ädelste, feinste Geist der landschaftlichen Natur athmet, um so größern Anspruch hat sie auf Hoheit des Ranges in ihrer Gattung.

Die Gartenkunst hat, wie jede andre schöne Kunst, ihr Ideal, und um nach Grundsätzen zu entscheiden, was höchste Vollendung eines Gartens, als Werkes der schönen Kunst, sei, bedarf man, scheint es mir, nur eine genauere Beantwortung der folgenden Fragen: 1) Was für Materialien bietet dem Gartenkünstler die landschaftliche Natur dar? 2) Was kann das Genie, als Genie, in Behandlung dieser Materialien thun? 3) Welche von den mehreren möglichen Behandlungen der Theile der landschaftlichen Natur, die das Genie ausführen kann, befriedigt die höchsten Forderungen der Vernunft? —

Indem man diese Fragen beantwortet, dringt man keinesweges dem Gartenkünstler

willkürlich ausgesponnene Grundsätze auf, vielmehr beschreibt man dadurch bloß die Wirkungsart des wahren Genies, wenn es bey vollkommener Entwicklung und Harmonie seiner schaffenden, nachbildenden, und beurtheilenden Kräfte, frey von Fesseln irgend eines Vorurtheils, oder irgend eines falschen, mit dem Geschmacke nicht zu vereinbarenden Interesse's, handelt.

I.

Die landschaftliche Natur stellt uns erstlich Gestalten einzelner und verbundener Gegenstände dar, welche unmittelbar Vergnügen verursachen und wohlgefällig sind, indem man bloß sie in die Phantasie auffaßt; diese Gestalten sind nicht nur solche, welche der Form und bestimmten Umrisses ermangeln, (als z. B. Lichter und Schatten, in verworrener Mischung, Farben an sich, und in verworrener Mischung, regellose sich verworren kreuzende Linien,) sondern auch solche, welche bestimmte Form und Umriß wirklich besitzen.

Diese an sich unmittelbar gefallenden Gestalten sind an sich ädel, und versetzen uns eben dadurch in eine Stimmung, wo wir auch für jedes andre ädle Gefühl besonders reitzbar und empfänglich sind.

Die

Die Möglichkeit eines unmittelbaren Vergnügens, durch bloße Auffassung der Form eines Gegenstandes, läßt sich philosophisch entwickeln, und ich dürfte kaum anzudeuten brauchen, was in iener Hinsicht Kant durch seine Kritik der Urtheilskraft geleistet hat. Dafs alle Menschen bey gewissen Gegenständen im Gefühle eines unmittelbaren Vergnügens übereinstimmen, läßt sich bloß nach Bemerkungen durch Erfahrung voraussetzen.

2.

Die landschaftliche Natur hat ferner Gestalten und Formen, welche Vergnügungen erregen, indem das Bewußtseyn der Lebenskraft durch Auffassung derselben, vermittelt des Sinnes, auf eine gewisse besondere Art modificirt wird. Bey diesen Ausichten fühlen wir unsere Lebensgeister ein wunderleichtes Spiel treiben, bey ienen ein besonderes kräftiges, starkes, bey noch andern, wird das Spiel derselben für einen Augenblick gehemmt, um dann desto feuriger fortzufahren. Form sowohl, als Reitz der Farben und Beleuchtung, ruhende Gestalt und Spiel der Bewegung können Lebensgefühle dieser Art hervorbringen.

3.

Die landschaftliche Natur hat ferner Formen, welche wegen ihrer Regularität und

Zweckmäßigkeit *) Vergnügen erregen, und zwar finden sich Formen dieser Art nicht nur bey einzelnen, sondern auch bey verbundenen Gegenständen. — Man müßte in der That einen sehr beträchtlichen und interessanten Theil der Natur leugnen, wenn man behaupten wollte, es gäbe in ihr keine gefälligen regulären Formen. Es ist Thatfache, daß uns unzählig oft, in der freyen unbearbeiteten Natur, Gruppen von Bäumen, Formen der Belaubung, Totalansichten von Waldungen und Hainen auf das angenehmste überraschen, bloß wegen ihrer Regularität, welche hier um so sicherer wirkt, je unerwarteter sie erscheint. Dasselbe ist es mit den Verhältnissen der Berge und Anhöhen zu den Thälern und Ebenen, wo eine gewisse bestimmte Stätigkeit und Stufenfolge in den Uebergängen unserm Sinne gar sehr schmeichelt.

4.

Die landschaftliche Natur enthält ferner Gestalten und Formen, bey deren Auffassung wir zu einem angenehmen Gedankenspiele bestimmt werden, in welchem sich bey der grössten

*) Ich verstehe hier unter Zweckmäßigkeit einer Form das Zusammenstimmen ihres Mannigfaltigen zu einem wohlgefälligen Ganzen für die Anschauung.

ten Freyheit zugleich auch Einheit findet. Hieher gehören z. B. alle jene Szenen, welchen man den Charakter des Schwärmerischen beyzulegen pflegt.

5.

Die landschaftliche Natur enthält ferner Gestalten, welche unser Wohlgefallen erregen, wegen ihrer nähern oder entfernten Beziehung auf Ideen der theoretischen Vernunft; und zwar sind dieß nicht bloß Gestalten, die sich durch eine gewisse Form, sondern auch solche, die sich durch Unform auszeichnen, und sich unter bestimmte Risse gar nicht bringen lassen. Hieher gehört alles Erhabne der landschaftlichen Natur, es sey nun dasselbe erhaben der Gröfse, oder der Kraft nach.

6.

Endlich finden sich auch in der landschaftlichen Natur ganz unleugbar Szenen, bey deren Anschauung wir in wohlgefällige moralische Stimmungen versetzt werden; und diese Szenen sind gewiß die von dem höchsten und adelsten Range. Ich verstehe aber unter Stimmungen dieser Art die Bewirkung eines solchen Verhältnisses aller unsrer Kräfte zu der moralischen Vernunft, bey welchem ein rein guter Wille sich ohne Hinderniß äußern kann, und sich

auch in Bestrebungen äußert, welche der Würde der Menschheit angemessen sind. Gewisse Szenen der landschaftlichen Natur erheben uns über die Reitze der niedern Sinnlichkeit, beleben in uns das Bewußtseyn unsrer Würde, verursachen eine Harmonie im Spiele unsrer Kräfte, und erfüllen uns vermittelt desselben mit einem Ruhegefühl, welches, so wie es seinen Grund ganz in der Vernunft hat, das Interesse für das Gute und Aedle in diesem Zustande für uns herrschend macht. Hieher gehören alle jene, denen man gemeiniglich den Charakter der Unschuld beylegt. Andere Szenen der landschaftlichen Natur erheben uns zugleich über den Reitz der niedern Sinnlichkeit, und erfüllen uns mit dem stärksten Bewußtseyn unsrer Kraft und einer Freyheit, welche von keinem Zwange der Natur eingeschränkt werden kann. Dieß sind die Szenen für moralische Erhabenheit.

Diese Szenen, Formen und Gestalten nun sind gleichsam die Materialien, welche die Natur dem Genie für die Gartenkunst zur Bearbeitung darbietet. Ehe ich indeß weiter gehe, muß ich, scheint mir, den wichtigen Begriff einer Landschaft etwas genauer entwickeln.

Ich habe mich durchgängig des Ausdrucks der landschaftlichen Natur bedient, weil die

die Natur der schönen sowohl bildenden als anbauenden Kunst eben damit Stoffe darbietet, daß sie Landschaften enthält, und sie sich damit allein den Vorstellungen schöner Kunst nähert. Ich unterscheide in der Natur die Landschaft für den bestimmten bleibenden Gesichtspunkt des anschauenden, und die Landschaft für auf einander folgende Gesichtspunkte des umher wandelnden Betrachters; eine Unterscheidung, welche ganz unentbehrlich ist, um die Grenzen zwischen landschaftbildender und schöner Gartenkunst zu ziehen.

Wir nennen im Allgemeinen Theile der Natur Landschaften unter gedoppelter Bedingung: 1) wenn sich alles Mannigfaltige der Anschauung, ohne irgend einen bewußten Einfluß unserer Dichtungskraft, zu einem harmonischen Totalbilde vereinigt, welches sich als solches jedem Betrachter in die Sphäre seines Sinnes wirft; 2) wenn alles Mannigfaltige der Anschauung zusammenwirkt, um in dem Gemüthe des Anschauenden eine gewisse Stimmung zum Gedankenpiel, zu Bestrebungen und Gefühlen hervorzubringen. Es liegt also in der allgemeinen Idee einer Landschaft die Bedingung einer doppelten Einheit, nämlich, die Einheit der Form von allen in einem gewissen Bezirke Anschaulichen, und

der Einheit in denen durch das mannigfaltige Anschauliche bewirkten Gefühle.

In Rücksicht der ersten Einheit, nämlich der Gestalten selbst, giebt es in der Natur einen gedoppelten Fall. Diese Einheit ist entweder Einheit der Ansicht des auf einmal Anschaulichen, für den auffassenden Sinn selbst, aus einem bestimmten Gesichtspunkte, oder Einheit der Uebersicht des successiv Aufgefaßten, für die Phantasie des wandelnden Betrachters. In Rücksicht der letztern Einheit, nämlich der der Gefühle, findet sich derselbe gedoppelte Fall: dort wirkt alles Mannigfaltige einer simultaneen Ansicht zusammen, um dem Gemüthe eine gewisse Stimmung zu geben; hier alles mannigfaltige successiv Aufgefaßte, und in der Phantasie zu einer in sich vollendeten Uebersicht Vereinigte. Ich glaube kaum erinnern zu dürfen, daß die Natur, wiefern sie Landschaften der ersten Art besitzt, die Sphäre der Nachbildung des landschaftbildenden Künstlers ist, und daß ebendieselbe, wiefern sich Landschaften der zweyten Art in ihr finden, der schönen Gartenkunst Stoffe darbietet. Der Bildner der Landschaften also und der Gartenkünstler haben keinesweges in der Natur eine ganz gleiche, und völlig gemeinschaftliche Sphä-

Sphäre für Nachahmung und Bearbeitung, vielmehr hat jeder gewissermaßen sein eignes Gebiet. Das Gebiet des Gartenkünstlers ist von größerm Umfange, als jenes des landschaftbildenden Künstlers; denn es befaßt die Ansichten auch, welche der ausschließliche Gegenstand von diesem sind.

Nach dem Begriffe der Landschaft ergibt sich von selbst, daß jede wahre Landschaft Charakter hat. Dieser Charakter besteht ganz in der Fähigkeit, unserm Geiste eine gewisse Stimmung mitzutheilen, ihm zu einem gewissen Spiele der Vorstellungen, zu gewissen Bestrebungen und Gefühlen die Richtung zu geben. So eignen wir gewissen Landschaften den Charakter des Romantischen zu, weil alles Mannigfaltige solcher Szenen zusammenwirkt, uns in einen bestimmten Gefühlszustand zu versetzen. Die sogenannten romantischen Gegenden sind die, in welchen sich die größte Mannigfaltigkeit findet, und man würde ihnen allen Charakter absprechen müssen, wenn nicht alle Theile derselben, selbst die, welche in dem stärksten Kontraste stehen, zusammenwirkten, um unserem Gemüthe eine gewisse Stimmung zu geben. Das Beyspiel der romantischen Landschaft scheint mir so einleuchtend, daß ich nicht umhin kann, das von mir über den Begriff der Landschaft Gesagte an demselben etwas

deutlicher zu entwickeln. Bey der romantischen Landschaft vereinigen sich wunderbare, schauervolle, ja wohl fürchterliche Szenen mit sanften und lieblichen, in kühner überraschender Verknüpfung und scharfen Kontrasten zu einem harmonischen Totalbilde; alle Theile wirken zusammen, um uns in einen bezaubernden Zustand gemischter Empfindungen, und eines freyen Spieles der Phantasie zu versetzen; bey angenehmen Anwandlungen einer sich selbst täuschenden Furcht wird unser Kraftgefühl angefeuert, wir sind hingerissen vom Reitze des Wunderbaren, Schauer und Wonne wechseln in unserer Seele, und alle diese verschiedenen Zustände lösen sich auf in ein Hauptgefühl kraftvoller Liebe für die kühne Komposition der Natur, und ein freyes Schwärmen der Phantasie unter analogen Bildern aus der wirklichen und dichterischen Welt. Hier ist also Einheit des Mannigfaltigen der Anschauung, und Einheit in denen dadurch erregten Gefühlen. Nun findet es sich ferner auch, daß wir romantische Landschaften gedoppelter Art in der Natur annehmen müssen, so wie ich im Vorigen gezeigt habe, daß es mit den Landschaften überhaupt der Fall ist. Gewisse Gegenden haben den Charakter des Romantischen nur in einer einmaligen Ansicht, aus bestimmtem unveränderlichem Gesichtspunkte; sie haben eine romantische Seite, wie wir dann zu sagen pflegen; dieß

diefs sind romantische Landschaften für den landschaftbildenden Künstler. Andere Gegenden haben den Charakter des Romantischen nicht bloß in einer solchen einseitigen Ansicht, für den an einem bestimmten Orte fixirten Betrachter, sondern in einer successiven Reihe von Anblicken aus den mannigfaltigen Gesichtspunkten des umher wandernden Betrachters, und der dadurch in der Phantasie desselben sich bildenden Totalübersicht; dies sind romantische Landschaften für das Gartenkunstgenie.

II.

Der Gartenkünstler kann die Materialien, welche ihm die Natur darbietet, auf mannigfaltige Weise bearbeiten. Er kann in einem geschlossenen Bezirke Theile der Natur vereinigen, ohne darauf zu sehen, daß diese Vereinigung ein schönes Totalbild für die Phantasie bewirke, und dem Geiste eine harmonische angenehme Stimmung zum Ideenspiele, zu Bestrebungen und Gefühlen mittheile, und kann hier entweder die Theile der Natur einer abgemessenen Regularität unterwerfen, oder in der wildesten Regellofigkeit zusammenstellen, so daß er entweder die Regellofigkeit der Natur bloß nachahmt, oder sie noch künstlich übertreibt. Er kann sich aber auch die Natur zum Urbilde nehmen, wiefern sie landschaftlich ist, und sie so

so entweder unverändert nachbilden, wie sie sich in ihren Landschaften zeigt, oder den Charakter der Landschaft noch nach eigener Idee läutern, erhöhen und verädeln.

III.

Ich würde mich in eine zu grofse Weitläufigkeit verlieren müssen, wenn ich die mannigfaltigen Arten möglicher Bearbeitung der Natur durch Kunst umständlich prüfen wollte. Ich mufs mich begnügen, diejenigen Umstände aufzustellen, aus welchen, wie ich glaube, erhellen kann, worin der Charakter eines Gartens, als Werkes der schönen Kunst, in seiner höchsten Vollendung bestehe.

A.

Die Natur bietet in ihren Landschaften dem Gartenkünstler das Urbild dar, nach welchem er arbeiten mufs; ich meine in denjenigen Landschaften, die nicht blofs unter einer einzigen Ansicht aus festem Gesichtspunkte ein wohlgefälliges Totalbild gewähren, und dem Geiste eine interessante Stimmung mittheilen, sondern unter den mannigfaltigen Ansichten aus veränderten Gesichtspunkten des wandelnden Betrachters, der

der Phantasie desselben ein wohlgefälliges Totalbild, und damit zugleich dem Geiste eine interessante Stimmung gewähren.

Der Gartenkünstler hat sich also bey der Anlegung seines Planes dahin zu bestreben, alle Theile seines Gartens so zu ordnen, daß er nicht bloß möglichst viele wohlgefällige mahlerische Aspekten gebe, sondern daß alle Ansichten, die der umherwandelnde Betrachter, in der Aufeinanderfolge seines Ganges, nehmen kann, sich in seiner Phantasie von selbst und nothwendig an einander reihen, zu dem Bilde eines in sich vollendeten Ganzen, dessen Form, so wie sie der Phantasie vorschwebt, an sich und ohne weitere Beziehung wohlgefällt.

Gemeiniglich begnügt man sich, von dem Gartenkünstler zu fordern, er solle nur möglichst viele mahlerische Ansichten in einem Bezirke vereinigen, also immer nur für den offenen Sinn ohne Hinsicht auf die Phantasie arbeiten. Allein, mir scheint, der Gartenkünstler bleibe dann gegen die wirkliche Natur zurück, und schränke sich auf die Sphäre des landschaftbildenden Künstlers ein, über welche doch die fei-
nige

nige bey weitem hinausgeht. Im schönen Garten will ich die wohlgefälligen Formen und Szenen der Natur nicht bloß stehend, sondern wandelnd genießen; ich verlange nicht bloß einzelne gegenwärtige schöne Anblicke für meinen Sinn, sondern meine Phantasie, welche, während ich wandle, unablässig belebt ist, verlangt, daß Erscheinung nach Erscheinung sich harmonisch in ihr vereinige, und am Ende sich Alles zusammenfüge in einem Bilde, welches als Ganzes für sich wohlgefalle. Dann erst, wenn dieses Bild in meine Phantasie niedergelegt ist, bin ich fähig, den Garten zu verstehen, und ganz zu genießen. Diejenige Ueberraschung, bey welcher man außer sich gesetzt wird, gehört auch hier nicht zum wahren ästhetischen Vergnügen; die sanftere kann man, wie bey andern Künsten, für sich unterhalten, wenn man es nur versteht, seine Seelenkräfte zu regieren, und sich ienem für allen Kunstgenuss nöthigen Zustande der Offenheit und Hingegebenheit für den gegenwärtigen Eindruck zu überlassen.

Es ergiebt sich also, als das erste Problem für den Gartenkünstler: in einem bestimmten Bezirke allenthalben schöne und wohlgefällige Ansichten so zu vereinigen, daß sie sich in der Phantasie des umherwandelnden Betrachters zu
einem

einem schönen und wohlgefälligen Totalbilde zusammenreihen.

Dieses Problem drückt die Grundbedingung aus, ohne welche ein Garten als Werk schöner Kunst gar nicht angesehen werden kann. Auf den Namen eines solchen können nicht bloß einzelne angebrachte Schönheiten Anspruch geben; das Ganze muß schön seyn, und durch seine Form ein unmittelbares Vergnügen gewähren. Es scheint mir, als lassen sich, in dieser Hinsicht, für Erfindung und Plan keine Regeln geben, die alles erschöpfen, und durchaus angenommen werden könnten. Wie in ieder andern schönen Kunst, so bleibt es auch in der Gartenkunst der schöpferischen Kraft und Originalität des Genies überlassen, durch die Form der Werke unmittelbares Schönheitsgefühl zu erregen.

Allein, so wie jede andre schöne Kunst nur ein leicht vorübergehendes und bald abzuschmeckendes Vergnügen erregt, wenn ihre Werke mit dem ästhetischen Interesse nicht noch manche andre ädle und dauernde Interesse bewirken; so vermag auch die Gartenkunst unsern Geist durch die bloße Erregung des Gefühls unmittelbarer Schönheit der Form nicht hinlänglich zu fesseln. Wir verlangen zu vollkommener Befriedigung noch etwas Höheres. Der Kenner der Natur und des Genies kann es
nicht

nicht verfehlen, ja er erreicht vielmehr, ohne zu irgend einer beliebigen Setzung seine Zuflucht zu nehmen, die Idee der höchsten Vollendung, deren ein Garten als Werk einer schönen Kunst, für welche die schöne landschaftliche Natur das Urbild enthält, fähig ist. Wenn nämlich der Gartenkünstler alle Materialien zu seinen Kompositionen von der schönen landschaftlichen Natur hernimmt, so vereinigen sich alle an ihn mögliche Forderungen in dem Probleme: die ädelsten Stimmungen und Gefühle, welche nur irgend die landschaftliche Natur zu erregen fähig ist, mit vollkommener Reinheit und Harmonie durch den Inhalt seiner Komposition zu bewirken; demnach sein unmittelbar wohlgefällendes Werk mit den interessantesten Szenen und Gemälden der landschaftlichen Natur, in einer geläuterten und zusammenstimmenden Verbindung zu erfüllen. Der Gartenkünstler verdankt alles Einzelne seiner Komposition der landschaftlichen Natur, aber das Ganze selbst nur seiner eignen Phantasie, seiner originalen schaffenden Kraft. In Rücksicht auf jedes Einzelne kann er die Natur nicht übertreffen, nur daß er ihre schönsten, reinsten Bildungen und Auftritte wählt. In Rücksicht des Ganzen muß er über die Natur hinausgehen; indem er in seinem Werke das
man-

mannigfaltige zerstreute Interessante derselben zu einer grossen Wirkung vereinigt, welche einzelne Naturzenen nicht gewähren können.

B.

Iene Landschaften, welche in der Natur für den Gartenkünstler Urbild find, haben jederzeit Charakter, indem durch die Eindrücke ihrer mannigfaltigen Theile auf den Sinn, und das dadurch entstehende Totalbild in der Phantasie, dem Gemüthe eine gewisse Stimmung zum Gedankenspiele, zu Bestrebungen und Gefühlen ertheilt wird, welche harmonisch ist.

Will der Gartenkünstler nicht gegen sein Urbild zurückbleiben, so muß er in seinem Werke auch diesen Charakter der Landschaften nachahmen. Und er scheint hierin nichts höheres erzielen zu können, denn daß alle Eindrücke, welche die mannigfaltigen in seinem Werke vereinigten Theile der Natur erregen, sich in eine angenehme Stimmung des Gemüths zu moralischer Harmonie auflösen.

So wie sich also in dem schönen Garten alle einzelne Ansichten zu einem wohlgefälligen

P

Total-

Totalbilde für die Phantasie vereinigen müssen, so müssen die einzelnen durch sie erregten Gefühlseindrücke in einander übergehn, zu Hervorbringung einer angenehmen Hauptempfindung, einer wohlgefälligen Hauptstimmung des Gemüths, zu einem gewissen Ideenspiele, gewissen Bestrebungen und Gefühlen, in welcher Einheit herrscht; und wenn diese Hauptstimmung lebendiges Interesse für sittliche Harmonie ist, geweckt durch den Genuß des ästhetischen, so scheint der Künstler, in Betreff der Erfindung und Anordnung, auf dem Vollendungspunkte seiner Kunst zu seyn.

Es giebt, wie ich bereits angedeutet habe, Szenen der Natur, welche der Seele des empfindenden Menschen augenblicklich eine Stimmung für Güte und Wohlthun einflößen, das Bewußtseyn der Hoheit seiner Natur beleben, und das Gefühl seiner freyen Kraft für das Aedelfste der Menschheit, die Tugend, entflammen. Diese Szenen sind unter allen, welche die landschaftliche Natur darbietet, die lebenswürdigsten; sie erheben durch schöne sinnliche Form über den niedern Reitz der Sinnlichkeit,

keit; der hungerissene Geist wird bey ihnen bis über die Grenzen des Irirdischen hinaus entzückt, und verliert sich in wollustvollen Ahnungen seiner überirdischen Bestimmung. In diesen Szenen fühlt der Mensch sein Daseyn auf das würdigste und angenehmste zugleich; nirgends findet er sich so geteßelt. Der Gartenkünstler bringt vermittelt seines Genies Compositionen von unmittelbar gefällender Form hervor, allein das bloß unmittelbar Gefällige füllt und befriedigt die Seele nicht, er muß neben dem Schönheitsgeföhle (im strengsten Sinne) noch andre ädle Interesse's für das menschliche Herz bewirken. Was kann er höheres und natürlicheres erzielen, denn daß seine Werke unmittelbar den Reitz der Schönheit mit sich führen, zugleich aber unserm Geiste die lebhafteste Stimmung für sittliche Harmonie ertheilen? Glaube man nicht, daß in Werken dieser Art eine langweilige Gleichheit und Monotonie herrschen werde. Die Natur ist an interessanten Szenen weder zu berechnen noch zu erschöpfen; zahllos sind für das wahre Genie die möglichen schönen Verbindungen ihrer Szenen, und die von mir, als höchste Vollendung eines Werks der Gartenkunst, angedeutete Vereinigung des Schönen und sittlich Interessanten läßt sich durch tausendfache Formen der Composition mit gleicher Originalität bewirken.

Es ist eine Bemerkung, welche durch Erfahrung immer mehr bestätigt wird: daß alle Szenen der Natur, welche Charakter haben, (§. B.) selbst jene, die einander ganz entgegengesetzt zu seyn scheinen, sich durch Genie und Kunst auf eine angenehme Weise verbinden lassen. Erhabene, kraftvolle, fürchterliche, schaurige, melancholische, lachende, unschuldige, anmuthsvolle Auftritte können in den mannigfaltigsten wohlgefälligen Verknüpfungen erscheinen. Eben so wahr ist es, daß alle Stimmungen des Herzens, welche nur irgend durch landschaftliche Szenen erregt werden können, auf das natürlichste und leichteste in das Gefühl des sittlichen Interesse übergeführt werden können. Es scheint also ausgemacht, daß der Gartenkünstler vermögend sey, in seine Komposition Szenen von dem mannigfaltigsten Charakter zu verknüpfen, und alle besondere Wirkungen derselben auf das Gefühl, in die große ädle Stimmung für moralische Harmonie aufzulösen.

Einen höhern Genuß als diesen kann uns die Gartenkunst nicht gewähren; welchen höhern wollten wir aber auch wünschen? Bey einem Garten nach jenen Prinzipien werden unter beständiger angenehmer Beschäftigung der Sinne und Phantasie, durch Formen und Szenen
der

der Natur, alle Seelenvermögen befriedigt, bis zum höchsten und adelsten, der moralischen Vernunft. Nie kann ein solches Werk uns abgeschmackt und gleichgültig werden, es erscheint uns immer neu, und fesselt uns immer mit gleichen Reitzen an sich.

Mit Leichtigkeit lassen sich nach den aufgestellten Grundsätzen die übrigen philosophischen Forderungen an ein Werk der schönen Gartenkunst entwickeln. Es ergiebt sich sogleich, daß zu einem wirklich schönen Garten ein Bezirk von grossem Umfange gehört, daß aber auch alles Mannigfaltige, was der Gartenkünstler in diesem Bezirke vereinigt, in Proportion gegen den Umfang desselben stehen muß. Nichts ist widerlicher, als eine erzwungene Zusammendrängung mannigfacher Naturscenen in einen Raum, welcher von viel zu eingeschränktem Umfange ist; das Werk ist dann unnatürlich überladen, und verräth überall die peinliche Arbeit seines Meisters. Eben so unangenehm ist aber auch die Wirkung eines Gartens, dessen Inhalt gegen die Grösse des Umfangs zu gering ist. Ein solches Werk beleidigt durch seine langweilige fade Ausdehnung, verräth die Geistesarmuth seines Urhebers, und läßt den Betrachter eine lästige Leere des Herzens fühlen. Die Nothwendigkeit des

bündigen, angenehmen Zusammenhang aller Theile ist ebenfalls aus dem vorigen klar; dieser Zusammenhang muß augenblicklich gefaßt werden können. Der Gartenkünstler concentrirt in seinem Werke das Schönste und Geistigste, was nur die landschaftliche Natur enthält; er wird hierin die Natur in sofern übertreffen, daß er alles Müßige, Fremdartige und Widrige, was oft ihren reizendesten Szenen beygemischt ist, von seinem Werke entfernt, und ihm vollkommene Reinheit ertheilt.

L e i p z i g,

gedruckt bey Gottfried Dietrich Schulze.



Heydenreich, Karl Heinrich,

Carl Heinrich Heydenreich Originalideen über die interessantesten Gegenstände der Philosophie Nebst einem kritischen Anzeiger der wichtigsten philosophischen Schriften
Bd.: Erster Band

Leipzig 1793

Ph.u. 250-1

urn:nbn:de:bvb:12-bsb10046045-7

VD18 90625145